كتاب شرح لمعالم النجم الثريه عدد ٢٢

كتاب

شرح المعالم لنجم الدين

شرحه الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل سيد المتكلمين
محي الحكماء قطب الملة والحق والدين سقى الله ثراه
النخجواني

٢٤٣١

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

قد وقف هذه النسخة الشريفة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الأمم
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان
وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع وتأمل وتعلم واستعمل
تعالى نعمه كلها وأنا حرره الفقير أحمد شيخ زاده
المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

من نسخة العبد الفقير المعترف بالعجز
عمر بن عبد الرحمن العرفي [illegible]

ثم

من كتب الفقير إلى الله تعالى
محمد بن أحمد بن [illegible]

ثم

لسيد الفقير إلى الله سبحانه
عبد الله [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي خلق النفس فسوّاها والهمها فجورها وتقواها وهيّاها لادراك الحقايق وقوّاها وندبها الى معرفته بواسطة مصنوعاته وحدها وابرزها متشوقة الكرامة ان امتثلت في ذلك مراسم مولاها واقبلت على تحصيل السعادة الابدية لاخريها احمده حمد طالب توفيقه وراغب في ايالة نفسه اعلى المراتب ومن المطالب اسماها واصلي على رسوله المصطفى ونبيه المجتبى ارسله وجيوش الغفلة قد احاطت بمدائن القلوب وفرقت سراياها صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ما خافت نفوس المحبين من قلاها صلوة غاية الى المسلمين جدواها وبعد فان العقول متطابقة والالباب متوافقة على ان العلم افضل السعادات واكمل الدرجات وان اصحابه افضل الناس شعارا واحسنهم دثارا لاسيما العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية ولا يخفى ان اشرفها علم الكلام اذ المقصود منه معرفة ذات الله وصفاته وكيفية افعاله وشرف العلم بحسب شرف المعلوم ولما كان الله تعالى اشرف المعلومات كان هذا العلم اشرف العلوم وايضا فلان اكثر العلوم تتفرع على هذا العلم فانه ما لم يثبت ان لنا صانعا عالما قادرا حكيما مرسلا للرسل لا يمكننا الشروع في الفقه والتفاسير والاحاديث مع ان هذا العلم لا يتفرع على شيء منها ولما كان النوع الاول من كتاب المعالم من كتب الامام العلامة افضل المتاخرين فخر الملة والدين ناصر الاسلام محمد بن عمر بن الحسين الرازي قدس الله روحه العزيز المشتمل على هذا الفن وان كان صغير الحجم الا انه مرتب على اكثر القواعد مطلعا لا بد منه في العقايد ورايت الخلق مقبلين على تحقيق معانيه باحثين عن اسراره ومبانيه وصرفت عنان العناية الى تلخيص شرحه مجتنبا فيه عن التطويل المنتهي الى الاملال والاقتصار المفضي الى الاخلال فشرعت فيه معتمدا في ذلك على جود واجب الوجود ومتوكلا على مفيض وجود كل موجود قال المصنف

رحمة الله عليه النوع الاول علم اصول الدين وهو مرتب على ابواب اعلم ان معرفة المركب يستدعي معرفة مفرداته فاذن يجب علينا تعريف العلم والاصل والدين ثم تعريف علم اصول الدين اما العلم فقد اختلفوا في ماهيته فذهبت المعتزلة الى انه عبارة عن اعتقاد الشيء على ما هو عليه وهو باطل فان الله تعالى عالم وليس بمعتقد والمعتقد ليس بعالم وذهب بعض المتكلمين الى انه عبارة عن معرفة المعلوم على ما هو به وهو باطل من وجهين اما اولا فلان الله تعالى عالم مع ان علمه لا يسمى معرفة واما ثانيا فلان المعلوم مشتق من العلم والمشتق من الشيء اخفى منه وتعريف الشيء بالاخفى غير جائز وقال بعضهم العلم ما يصح به اتقان الفعل واحكامه ولا يخفى انه يخرج منه العلم بالله تعالى وبالممتنعات وذهبت الفلاسفة الى انه عبارة عن انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والا لكان العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا لا يقال المنطبع هو الصورة والمثال لانا نقول الصورة والمثال ان كان مساويا للمعلوم في تمام الماهية عاد المحذور والا بطل قولهم وقد اضطرب راي الرئيس ابن سينا في حقيقة العلم فتارة يجعله عدميا وذلك عندما تبين ان كون الباري تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فهناك يفسر العلم بالتجرد عن المادة وهو عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عندما يتبين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى العقل البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة في النفس وتارة يجعله كيفية ذات اضافة وذلك عندما يبين ان العلم من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض ولعسر تحديده ذهبت طايفة من المتاخرين الى انه لا يمكن تعريفه بالمعرف فذهب حجة الاسلام محمد الغزالي قدس الله روحه العزيز الى انه لا يمكن تعريفه بالحد والرسم بل بالقسمة والمثال وفيه نظر

لان الطريق المذكور في تعريفه ان حصلت به معرفة العلم فلا معنى للحد الا ذلك
والا لم يكن مفضيا الى معرفته وذهب المصنف رحمه الله الى ان العلم بالعلم بديهي
واحتج عليه بوجهين احدهما هو المذكور في الكتاب وتقريره هو ان كل احد يعلم
بالضرورة ان النار محرقة والشمس مشرقة وهذه قضية بديهية ونفس العلم
جزء منها وجزء القضية البديهية لا بد ان يكون بديهيا لتوقف البديهي
عليه الثاني هو ان ما عدا العلم لا نعرفه الا بالعلم فلو عرفنا العلم بما عداه
لزم الدور والاعتراض على الاول هو انا لا نسلم ان جزء القضية البديهية لا بد
ان يكون بديهيا فان القضية البديهية هي القضية التي اذا حصل العلم بمفرداتها يحكم العقل
الى النسبة الواجبة بينهما سوا كانت تلك المفردات معلومة بالبديهة او
بالنظر فاذن كون القضية بديهية لا يستدعي كون اجزائها كذلك سلمنا دلالة
ما ذكرتموه على ان جزء البديهي بديهي لكنه منقوض بامرين احدهما ان قولنا
الملك اما موجود واما معدوم بديهي مع ان الملك الذي هو جزء من اجزاء هذه
القضية غير بديهي الثاني ان قولنا السواد اما ان يجامع الحمرة او لا يجامعها
بديهي مع ان تصور السواد والحمرة غير بديهي وعلى الثاني هو انا نقول
قولك ما عدا العلم لا نعرفه الا بالعلم تعني به ما عداه من الامور الداخلة فيه
او ما عداه من الامور الخارجة عنه ان عنيت به الاول فممنوع ضرورة ان معرفة
العلم تتوقف على معرفة اجزائه فلو توقفت معرفة اجزائه على معرفته لزم الدور
وان عنيت به الثاني فمسلم لكنه لا يلزم منه الا امتناع تعريفه بالامور الخارجة
منه ولا يلزم منه امتناع التعريف مطلقا اللهم الا ان يدعي ان العلم بسيط
لكنه ليس كذلك فانه من مقولة المضاف على راي ومن مقولة الكيف على راي
واعلم ان الحق هو ما اختاره المصنف رحمه الله والمعتمد فيه هو ان نقول
لو كان العلم مستفادا من المعرف فالعلم بالمعرف لا يخلو اما ان يكون سابقا
عليه او مقارنا له او لاحقا به والاقسام باسرها باطلة فوجب القول

3

بامتناع تعريفه اما امتناع القسم الاول فلان المعرف له اذا كان سابقا
عليه في المعرفة ولا يخفى ان العلم بالمعرف علم مخصوص فيلزم ان يكون العلم
المخصوص سابقا عليه في المعرفة فيكون المركب معلوما قبل العلم بالمفرد هذا
خلف واما الثاني فمحال ايضا من وجهين اما اولا فلانه لا يكون معلوما به
بل معه فلا يكون معرفا واما ثانيا فلانه ليس تعريف احدهما بالاخر اولى
من تعريف الاخر به فتعريفه به يفضي الى ترجيح احد المثلين في الوضوح
والخفا على الاخر من غير مرجح وهو محال واما الثالث فباطل ايضا لافضائه
الى التعريف بالمجهول فهذا هو الكلام في العلم واما الاصل فهو المحتاج اليه
وقيل هو ما منه الشي وقيل هو ما يتفرع عليه الشي واما الدين فهو في اللغة
عبارة عن الجزا ثم ان الطاعة انما سميت دينا لانها سبب الجزا فيكون ذلك
تسمية للمسبب باسم سببه وقد يراد بالدين الاسلام تمسكا بقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام والحق ان الدين اعم من الاسلام لصحة انقسامه الى الدين الصحيح
والدين الفاسد والى الاسلام والكفر مع ان مورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا
بين القسمين واما التمسك بالاية فنقول المراد هو ان الدين المقبول عند الله
الاسلام ويلزمنا على هذا التفسير ان يكون الايمان نفس الاسلام اذ لو كان
الايمان غيره لوجب ان لا يكون دينا مقبولا عند الله لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه واما اصول الدين فهو عبارة عن كل علم يفتقر صحة الدين
الحق اليه من اثبات العلم بالصانع واثبات افعاله واحكامه وتقرير النبوة وتفاريعها
واثبات القضا والقدر واثبات الحشر والنشر وغير ذلك وقد يسمى هذا النوع من العلم
بالكلام ايضا وقد تكلف بعضهم في سبب تسميته بالكلام فقال انما سمي بذلك
لان العادة جارية بتسمية البحث عن الله وعن صفاته وافعاله وعن النبوة والمعاد
والكلام في انه لم جرت عادتهم بتسميته بالكلام لا في انه انما سمي بذلك لانه جرت
لهم هذه العادة اذ لا نزاع فيه وقيل انما سمي بذلك لان المتكلمين للمباحث العقلية

اذا سيلوا عن مسلة مما يتعلق بذات الله وصفاته قالوا نهينا عن الكلام فيه
فاشتهر واستعمال هذا الاسم وصار كالعلم له وهو بعيد وقيل انما سمي بالكلام
لاشتماله على اثبات كونه تعالى متكلما بالكلام ه اعلم ان الكلام
في العلم قد تقدم واما الكلام في النظر فسياتي بقي هنا بحث وهو ان يقال
ابتدا هذا الكتاب بمباحث النظر وابتدا بعض كتبه في هذا الفن بمسله
الحدوث فما السبب فيه فنقول اما ابتداوه بمسله الحدوث في بعض الكتب
فهو لاجل الاقتدا بالمتقدمين فانهم كانوا يبتدون كتبهم بها بناء على ان المقصد الاقصى
من هذا العلم هو معرفة الله تعالى ولا طريق الى معرفة ما ليس بمحسوس الا احتياج
المحسوسات اليه وعلة احتياجها عند المتكلمين هو الحدوث فلذلك كانوا تقدمون
فيها على غيرها من المباحث واما هنا فانما ابتدا بمسايل النظر لان الواجب
على المكلف اولا النظر المفضي الى معرفة الصانع وانما قدم على النظر مباحث التصور
والتصديق لان النظر يتوقف على ذلك لانه عبارة عن ترتيب تصورات
وتصديقات معلومه ليتوصل بها الى تصورات وتصديقات اخر واعلم
ان ابتدا البحث بمسله النظر اولى من ابتدايه بمسله الحدوث لوجهين اما
اولا فلما سياتي ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة الحاجة الى الموثر واما ثانيا
فلان النظر في حدوث العالم نظر مخصوص يتوقف على النظر فالبحث عن مطلق النظر
اولى بالتقديم من البحث عن مسلة الحدوث الذي هو عين النظر المخصوص العلم اما تصور
اعلم ان هنا مسايل المسله الاولى العلم جنس تحته نوعان هما التصور والتصديق
فالتصور هو تعقل الحقيقه من غير ان تحكم عليها بحكم ما كقولك الانسان فانك تدرك
حقيقه اولا ثم تحكم عليه ثانيا فذلك الادراك السابق هو التصور ثم اذا حكمت
عليه اما بالثبوت كقولك الانسان كاتب او بالانتفا كقولك الانسان ليس
بكاتب فذلك الحكم يسمى تصديقا وقيل التصديق هو ذلك المجموع اي حقيقه الحكم
والمحكوم عليه والمحكوم به وهو اختيار المصنف رحمه الله في بعض كتبه والحصر

ظاهر بنفسه فانك اذا ادركت حقيقه فاما ان تحكم عليها بحكم او لا تحكم عليها اصلا
والاول هو التصديق والثاني هو التصور بقي ههنا بحث وهو ان قوله العلم اما
تصور واما تصديق يقتضي منع الجمع بينهما وذلك لا يلايم مذهبه من ان التصور
جزء من التصديق فان الجزء يجامع الكل وجوابه انا لا نسلم ان منع الجمع يمنع كون
احدهما جزءا من الاخر غايته ان يقال منع الجمع يدل على انهما لا يصدقان على
ذات واحدة مع ان احدهما جزء من الاخر فان الواحد والكثير لا يصدقان على ذات
واحدة مع كون احدهما جزءا من الاخر فان قلت تقسيم الشي الى نوعين يستدعي
تصوره اولا حتى يمكن تقسيمه فههنا لما خالف لم يذكر معنى العلم اولا ثم بعد ذلك يقسمه
الى هذين النوعين قلت لان العلم عنده اولي التصور فلذلك لم يذكر تعريفه
فان قلت كما ان العلم عنده اولي التصور فلذلك كل واحد من التصور
والتصديق عنده اولي التصور فلما ذا عرف التصور والتصديق وما عرف العلم
قلت التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افاده تصور
مجهول بواسطه تصور حاصل والثاني ان يكون الغرض منه التنبيه
على الشي بواسطه تبديل لفظ بلفظ اوضح منه اذا عرفت هذا فنقول
البديهيات على قسمين احدهما ما يكون في غاية الجلا وهذا القسم مما لا حاجه
فيه الى التعريف بوجه ما من الوجوه والثاني ما لا يكون كذلك وهذا القسم
يمكن تعريفه بالنوع الثاني من التعريف دون الاول اذا ثبت هذا فنقول
العلم عنده من الاوليات التي هي في غاية الجلا فلا يحتاج الى تعريفه اصلا واما
التصور والتصديق فكل واحد منهما عنده من البديهيات المفتقرة الى النوع
الثاني من التعريف فلذلك عرف التصور والتصديق وما عرف العلم فان قيل
قولكم في رسم التصور من غير ان تحكم عليه حكم عليه بعدم الحكم فيكون متناقضا وايضا
فلانكم جعلتم التصور عبارة عن الادراك العاري عن الحكم والتصديق عن الادراك
المقارن للحكم فلزم من قولكم ان يكون بين التصور والتصديق مناقضه وليس كذلك

والجواب عن الاول ان الفرق بين سلب الحكم بالكلية وبين الحكم بالسلب ظاهر ونحن ما حكمنا هنا بالسلب بل بسلب الحكم بالكلية وسلب الحكم بالكلية يستحيل ان يكون حكما وعن الثاني ان قولنا من غير حكم عليه ما ذكرناه للتتميم بل ذكرناه للتفهيم والمراد ادراك الحقيقة مع السكوت عن ذلك القيد بل لا تتعرض للسكوت ايضا ولا يخفى انه ليس بين ادراك الحقيقة وبين ادراكها مع عليها معاندة اصلا واذا حصل الوقوف على المراد بالالزامات اللفظية المتوجهة بسبب ضيق العبارة المسئلة الثانية اعلم انه سمي التصور تصورا بناء على مذهب الحكماء من ان العلم عندهم عبارة عن الصورة المرتسمة في الذهن وسمي التصديق تصديقا لانه يحتمل الصدق فان قيل فلاذى لا يسمى تكذيبا لانه يحتمل الكذب ايضا قلت لان التصديق احسن الاسمين لان الغالب في القضايا الصدق وقد اصطلح قوم على تسمية التصور معرفة والتصديق علما المسئلة الثالثة الحكم جنس تحته انواع احدها الحكم بوجود الشيء كقولك السواد موجود وثانيها الحكم بعدمه كقولك السواد ليس بموجود وثالثها الحكم بثبوت شيء لشيء اخر كقولك الجسم اسود ورابعها الحكم بسلب شيء عن شيء اخر كقولك الجسم ليس باسود

ثم هنا تقسيمان التقسيم الاول الى اخره

لما فرغ المصنف رحمه الله من تعريف التصور والتصديق شرع في اقسامهما فذكر اولا تقسيما شاملا لكل واحد من التصور والتصديق ثم ذكر ثانيا تقسيما مختصا بالتصديق اما التقسيم الاول فهو ان نقول الحاصل في التصورات والتصديقات لا يخلو عن اقسام ثلثة لانه اما ان يكون كل واحد من احاد القسمين غنيا عن الاكتساب وهو ظاهر الفساد لان معرفتنا بحقيقة الملك والجن والروح وعلمنا بكون الاله قديما والعالم حادثا غير غني عن الاكتساب او يكون كل واحد منها مكتسبا ايضا وهو محال لاستحالة الدور والتسلسل فلم يبق الا ان يكون بعض التصور غنيا عن الاكتساب كتصور الحرارة والبرودة

وبعضها مكتسبا كتصور الملك والجن وبعض التصديقات غنيا عن الاكتساب كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وبعضها مكتسبا كقولنا العالم حادث والصانع واحد واعلم ان المصنف اختار في بعض كتبه ان شيئا من التصورات لا يمكن اكتسابها واحتج عليه بوجهين احدهما ان المطلوب ان كان مشعورا به لا يمكن طلبه لان كل مشعور به فهو مستحيل الطلب لاستحالة تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به استحال ايضا طلبه لان كل ما لا شعور به لا تصير النفس طالبة له الثاني ان تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا عنها او بما تركب من الداخل والخارج والاول باطل بالاتفاق والثاني يفضي الى تعريف الشيء بنفسه سواء كان المعرف مجموع الاجزاء او بعضها والثالث باطل ايضا لان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد واذا كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف الماهية الا اذا عرف حصوله فيها وعدم حصوله في غيرها من الماهيات والاول يوجب الدور والثاني يقتضي تقدم تصور الماهيات التي لا نهاية لها على التفصيل واما تعريفها بما تركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الاقسام يقتضي بطلانه واعلم انا اذا قلنا التعريفات الحدية والرسمية عبارة عن تفصيل ما دل عليه الاسم على سبيل الاجمال لا يتوجه علينا شيء مما ذكره لكنه يلزمنا شيء وهو ان لا يبقى فرق بين الحد والرسم لان الاسم انما يوضع بازاء ما يعقل فاذا وضع الواضع اسم العلم بازاء امر ما يؤثر في العالمية ثم ذكر في تعريف العلم هذا القدر فقد فصل ما دل عليه اسم العلم على الاجمال فيلزم ان يكون ذلك حدا وهذا مما قد التزمه بعض المحققين وان اردنا ان نعترض على التفصيل قلنا اليه سبيل اما الوجه الاول فنقول لم قلتم بانه اذا كان مشعورا به لا يمكن طلبه اذ من الجائز ان يحصل لنا العلم بوجود ذات ثم نطلب ماهية تلك الذات ومثاله ان الانسان اذا قدم اليه ملح او معجون مركب من بسائط علم

وجود ذلك المانع او ذلك المعجون ثم انه لا يعلم ما بسايط ذلك المعجون وما حقيقته
ففي هذه الحالة يفتقر الى اكتساب معرفه حقيقته فان قلت فالانسان
اذا شاهد المعجون فقد تصور منه شيا فالمطلوب له اما ان يكون هو المشعور به منه
او غيره والاول تحصيل الحاصل واما الثاني فنقول ذلك الغير اما
ان يكون مشعورا به او لم يكن ويعود الكلام قلت اذا ادرك ذلك المعجون
علم انه ذات ما وحقيقة ما اما ما حقيقته تلك الذات فغير معلومه له
واذا كان كذلك نقول لم قلتم بانه اذا كان غير مشعور به على الحقيقه وكان
ما معلوم الثبوت ومعلوم منه انه ذات ما لا يمكن طلبه لا بد لهذا من دليل
وقد حكى عن بعض الائمه اشكال حسن على هذا الدليل وهو انه قال ان صدق
احدى مقدمات هذا الدليل يوجب كذب مقدمه منها فيكون باطلا
بيانه هو انه اذا صدق قولنا كل ما هو مشعور به فهو ممتنع الطلب ويلزم من صدق
ذلك كذب المقدمه الاخرى وهي ان كل ما هو غير مشعور به فهو مستحيل الطلب
وتحصيله هو انا نركب الحجة هكذا نقول كل تصور فهو اما تصور مشعور به او تصور
غير مشعور به وكل تصور مشعور به مستحيل طلبه وكل تصور غير مشعور به
مستحيل طلبه فكل تصور مستحيل طلبه وقولنا كل تصور مشعور به مستحيل طلبه
يلزمه كل ما ليس مستحيل طلبه ليس تصورا مشعورا به فيلزمه بعض ما ليس
تصورا مشعورا به مستحيل طلبه وذلك لا يناقض قولنا كل تصور غير مشعور به
مستحيل طلبه واما الوجه الثاني فنقول اولا القسمه غير منحصرة
وذلك لانه يقال او بما تركب من النفس والخارج او بما تركب من النفس والداخل
او بما تركب من النفس والداخل والخارج الى غير ذلك فان قلت انما لم
نذكر هذه الاقسام لاستحالتها قلت وكان من حقه ايضا ان لا يذكر
تعريف الشي بنفسه لاستحالته سلمنا الحصر لكن لم قلتم بان تعريف الشي بمجموع
اجزايه محال بيانه هو ان تعريف الشي بمجموع اجزايه يحتمل امورا ثلثه فانه

6 اما ان يقال نعرفها بمجموع الاجزا من حيث هو مجموع او يقال نعرفها بكل فرد
فرد من تلك الاجزا او يقال نعرفها بمجموع الاجزا لا من حيث انه مجموع بل من حيث
ذكر كل واحد واحد من تلك الاجزا على التفصيل على معنى ان العلم بالمحدود يحصل
عقيب ذكر الاجزا على سبيل التفصيل اذا عرفت هذا فنقول اما الاول
والثاني فلا شك في بطلانهما واما الثالث فلم قلتم بانه محال لا بد له من دليل
قوله بان التعريف بالوصف الخارجي يفضي الى الدور قلنا لا نسلم غايته ان
يقال ان من شرط التعريف بالوصف الخارجي كون ذلك الوصف ثابتا للماهيه
اما العلم بحصوله لها فليس بشرط وحينئذ لا يلزم الدور ولذلك يمنع افضاه
الى تصور ماهيات لا نهاية لها اذ من الجايز ان يكون العلم بالسفانه عين مسمى ما يغايرها
مرهطا كافيا فيه فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل واما قوله بان بطلان
ما تقدم من الاقسام يقتضي ما تركب من الداخل والخارج فممنوع ايضا اذ لا يلزم
من عدم ثبوت الحكم لكل واحد من اجزا الشي على سبيل الانفراد عدم ثبوت ذلك
الحكم للمجموع الحاصل من تلك الاجزا الا ترى ان الحيوان وحده ليس بانسان
وكذلك الناطق وحده ليس بانسان والحقيقه الحاصله منهما هو الانسان
التقسيم التصديق اما ان يكون مع الجزم او لا مع الجزم الى اخره
لما فرغ من التقسيم الاول شرع في التقسيم الثاني وهو مخصوص بالتصديقات ووجه الحصر
لهذه الاقسام هو ان نقول حكم الذهن بامر على امر اما ان يكون جازما
او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون
فان لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كان مطابقا فلا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم
الجازم مستندا الى موجب او لا يكون فان لم يكن مستندا الى موجب فهو التقليد
المحض وان كان مستندا الى موجب فلا يخلو اما ان يكون ذلك الموجب حسيا او عقليا
فان كان حسيا فهو العلم المستفاد من احدى الحواس الخمسه كعلمنا باحراق النار واشراق
الشمس ويقرب منه العلم بالامور الوجدانيه كالالم واللذة وان كان عقليا

فاما ان يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية او لا بد من شيء اخر من القضايا فالاول
هو البديهيات والثاني هو الذي يكون مستفادا من الدليل وهو المسمى بالنظريات
هذا اذا كان ذلك الحكم جازما اما اذا لم يكن جازما فهو على ثلثة اقسام لانه
اما ان يترجح وجوده على عدمه ظاهرا وهو الظن الغالب ومثاله حكم الذهن
بنزول المطر عند حصول الغيم ويترجح عدمه على وجوده ظاهرا فالحكم بوجوده يسمى
وهما ومثاله الحكم بنزول الغيث او لا يترجح لا جانب وجوده ولا جانب عدمه
بل يتردد الذهن بين الطرفين فيسمى ذلك شكا ومثاله الحكم بامر يكون الذهن
مترددا بين حصوله ولا حصوله بحيث لا يترجح احدهما على الاخر فهذا ما يتعلق
بتفسير ما في هذا الكتاب وفيه اشكال وهو ان المصنف رحمه الله قسم العلم
الى التصور والتصديق حيث قال العلم اما تصور واما تصديق فيكون
العلم داخلا فيهما دخول الجنس في النوع فكيف يمكنه مع ذلك ان يقسم التصديق
الجازم الى الجهل والى غيره من الاقسام المذكورة وجوابه هو ان كلا من العلم واحد
والتصديق اعم من الاخر من وجه واخص من وجه واذا كان كذلك لا يلزم ان يكون
العلم صادقا على كل تصديق فلا يتوجه الاشكال

المسئلة الثانية
لا بد من الاعتراف بوجود تصورات بديهية وتصديقات بديهية الى اخره

اعلم ان المصنف رحمه الله اراد ان يبين ان العلم اولى التصور
تقدم مقدمة ثم بنى عليها هذا المطلوب اما المقدمة فهي انه لا بد من الاعتراف
بوجود تصورات بديهية وتصديقات بديهية اذ لو كانت بامرها مكتسبة
لزم منه اما الدور ان كانت السلسلة واقعة في موضوعات متناهية او
التسلسل المطلق ان كانت واقعة في موضوعات غير متناهية وهما محالان
على ما سياتي اذا عرفت هذا فقد اختلف العلماء في معنى العلم وقد عرفت ذلك
والحق انه غني عن التعريف على ما قررناه واما الدليل المذكور هنا في بيان انه
اولى فقد مر ايضا تقريره مع ما فيه من الخلاف فلا نعيده ثانيا

المسئلة الثالثة النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية او ظنية 7
ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن

لما فرغ من مباحث التصور والتصديق
الذين هما من مفردات النظر شرع في مباحث النظر فبدا اولا بذكر حقيقة
النظر ثم اردفه ثانيا بذكر احكامه اما حقيقة النظر فهي عبارة عن ترتيب
مقدمات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن فقوله
ترتيب مقدمات فيه اشارة الى العلة الفاعلية فان الترتيب يشعر بمرتب
وهو المراد من العلة الفاعلية وهي التي تؤثر في وجود الشيء وقوله مقدمات
علمية او ظنية اشارة الى العلة المادية وهي عبارة عن جزء الشيء الذي منه وجود
ذلك بالقوة اي لا يلزم من وجوده وجوده بالفعل واما نفس الترتيب وهيئته
فهو اشارة الى العلة الصورية وهي التي يلزم من وجودها وجود الفعل وهذا
هو الفرق بين العلة الصورية والمادية واما قوله ليتوصل بها الى تحصيل
علم او ظن فهو اشارة الى العلة الغائية فان الغرض من الدليل حصول التصديق
بالمدلول والعلة الغائية هي التي لاجلها الشيء فثبت ان الحد المذكور في الكتاب
فيه اشارة الى العلل الاربعة وكل حد يشتمل على هذه الاربعة كان اكمل الحدود
واتمها فان قيل هذا التعريف عليه اسولة الاول ان هذا الحد
قاصر لانه مختص بالنظر في التصديقات ويخرج عنه النظر في التصورات
ومن شرط الحد ان يكون جامعا مانعا الثاني ان الدليل انما يتركب من
مقدمتين لا اقل ولا اكثر فلم قال ترتيب مقدمات مع ان هذا الجمع واقل
الجمع ثلثة الثالث ان قوله ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن اما ان يقال
انه جزء من التعريف لاجل التتميم او لا يكون كذلك والاول باطل اما
اولا فلان ذلك في النظر ومقصودة فاستحال جعله جزءا له واما ثانيا فلان النظر
على قسمين احدهما ان يوضع المطلوب اولا ثم يوضع المقدمات المنتجة له
والثاني ان يحصل تلك المقدمات من غير تكلف طلب كما يكون للنفوس

القدسية وما ذكره من التعريف لا يتناول ذلك النوع من النظر فيكون قاصرا
والثاني باطل ايضا لان ذكره يكون زيادة في الحد مخلا به الفهم وكل ما يخل
به الفهم لا يجوز ذكره في الحدود بالاتفاق الرابع فقد جعلتم النظر عبارة
عن الترتيب المخصوص فهذا الترتيب ان كان ضروريا امتنع تعريفه وان كان
نظريا افتقر الى تعريف اخر ويتسلسل والجواب عن الاول ان مذهب
المصنف رحمه الله هو ان التصورات كلها غير مكتسبة واذا كان كذلك
فلا يمكن عنده وجود النظر في اكتساب التصورات فلا يكون الحد المذكور
قاصرا ولقايل ان يقول الرسم المذكور لافادة تصور النظر اعتراف منه
بكون بعض التصورات مكتسبا واذا كان كذلك لا يمكن ان يقال التصور مطلقا
غير مكتسب عنده فيعود الكلام الى ان الحد المذكور قاصر الا ان يقال المذكور في
معرض الحد ليس الا شرح اللفظ وليس الغرض منه تعريف الحقيقة فله وجه وعن
الثاني ان اقل الجمع اثنين لقوله تعالى اذ تسوروا المحراب مع ان الضمير عايد
الى اثنين ولقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما او نقول المراد انواع
النظر وعن الثالث ان قوله ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن انما ذكره للتتميم
ولا يلزم ان يكون قاصرا الا ان ما ذكره تعريف للنظر الاختياري وهو ان يوضع المطلوب
ثم يطلب المقدمات المنتجة له فاما وقوع المقدمات في الذهن بغتة
من غير طلب فذلك نادر لا يلتفت اليه والغالب ما قلناه وعن الرابع انما
يلزم ما ذكرتم ان لو كان الغرض من التعريف المذكور استفادة حقيقة النظر
اما اذا كان الغرض منه تبديل لفظ بلفظ اوضح منه لا يرد ما ذكرتم
والحق هو ان النظر ما يجده العاقل من نفسه حسب ما يجد من المه ولذته
واذا كان كذلك امتنع تعريفه الا تبديل لفظ بلفظ اوضح من الاول فهذا
ما في هذا التعريف واعلم ان من العلماء من قال النظر استحضار علوم او
ظنون تتادى بها الى تحصيل علوم او ظنون اخر وهو خطا فان من استحضر

علوما او ظنونا فلا بد وان يكون متمكنا من تحصيل علوم او ظنون اخر ولا يكون
ناظرا اذا لم يشرع في ترتيبها ومنهم من قال النظر تردد في انحا العلوم الضرورية
وهو فاسد اما اولا فلان التردد قد يراد به الشك والحيرة وقد يراد به
الترتيب الواقع بين التصديقات وكان ذلك لفظا مبهما فلا يصح استعماله في
الحدود واما ثانيا فلانه يخرج عنه النظر في المظنونات ويخرج ايضا
النظر في العلوم النظرية ومنهم من قال انه تجريد العقل عن الغفلات وهو
من لوازم النظر وهو باطل لانه قد يوجد بدونه فان الانسان قد يجرد نظره الى
حدوث العالم وعقله عن الغفلة عنه ولم يتفكر في مقدمات الدليل ولا يسعى
في ترتيبها على وجه ينتج المطلوب ومنهم من فسره بتحديق العقل نحو المعقول
وهو باطل فان من حدق عقله نحو حدوث العالم من غير خوض منه في دليله وفي ترتيب
مقدماته لا يلزم منه ان يكون ناظرا مساله اذا احضر في عقلنا ان
هذه الخشبة مستها النار الى اخره لما فرغ المصنف رحمه الله من تحديد
النظر ذكر مثالا له للتفهيم وهو ظاهر بين بنفسه بقي هنا بحث وهو ان يقال
قوله فاستحضرنا العلمين الاولين لاجل ان يتوصل به الى تحصيل العلم الثالث
هو النظر فيه نظر وهو ان لو كان النظر عين ذلك الاستحضار لكان كل من استحضر
كل واحدة من المقدمتين للتوصل الى المطلوب من غير ترتيب فيهما مثل ما اذا
جعل الصغرى كبرى والكبرى وجب ان يكون ناظرا وليس كذلك فظهر ان
هذه العبارة قاصرة فالعبارة المذكورة اولا اتم من تلك العبارة ويمكن دفعه
باستحضار المقدمتين لاجل تحصيل النتيجة مع عدم الترتيب محال اذ الغرض من
استحضارهما لاجل هذا الغرض ثبوت الترتيب فيهما المسلة الرابعة
النظر قد يفيد العلم الى اخرها لما فرغ المصنف رحمه الله من تعريف النظر
شرع في بيان ان النظر مفيد للعلم وقبل الخوض في الدلالة عليه لا بد من نقل
مذاهب الناس فيه فنقول ذهبت السمنية الى انكاره مطلقا وقالوا

لانعلم شيا الا بالحس ومنهم من قال لانعلم شيا الا بالحس او الخبر المتواتر
ومنهم من قال لانعلم شيا الا بالحس والخبر المتواتر وضرورة العقل وصارت
الامامية الى انه لانعلم شي في الاصول والفروع الا بقول الامام واما الناس
فلا اعتماد عليه ومنهم من اثبت النظر في الاصول دون الفروع وهو اختيار
النظام ومنهم من عكس ذلك وهو اختيار اصحاب احمد بن حنبل رحمهم الله
والذي ذهب اليه السواد الاعظم ان النظر طريق الى العلم في الاصول وهو
معتبر ايضا في الفروع اذا لم نجد في الواقعة نصا واعلم ان المصنف رحمه الله
احتج في هذا الكتاب على كون النظر مفيد للعلم بحجتين الحجة الاولى هي ان
كل من حضر في عقله ان العالم متغير وحضر ايضا ان كل متغير ممكن مجموع هذين
العلمين يستلزم العلم بان العالم ممكن ولا نعني بقولنا النظر يفيد العلم سوى
هذا القدر الحجة الثانية انه لو كان القول بالنظر باطلا لكان بطلانه اما
ان يكون معلوما بالضرورة او بالنظر والقسمان باطلان فبطل القول بفساد
النظر فيكون النظر حقا اما انه غير معلوم البطلان بالضرورة فذلك
ظاهر اذ لو كان بطلانه معلوما بالضرورة لما ذهب اليه اكثر العقلا الى
صحته وافادته للعلم واما ان بطلانه غير معلوم بالنظر فلانه يلزم
منه ابطال الشي بنفسه فان قيل على الاول لانسلم ان مجموع العلمين
المذكورين مستلزم للعلم بالنتيجة ثم نقول ان ادعيتم ان ذلك الاستلزام
ضروري فذلك باطل اجماعا فان الاشاعرة اتفقوا على ان العلم عقيب
النظر انما يحصل بخلق الله لا تاثير للمقدمتين فيه واما الفلاسفة
فعندهم الانظار اسباب معدة لصيرورة النفس الناطقة مستعدة
لتلك العلوم فاما حصول تلك العلوم فانما يكون من العقل الفعال
وان اثبتم ذلك الاستلزام بنظر اخر فيعود الكلام في استلزام ذلك النظر له
ويتسلسل وعلى الثاني انه متعارض في نفسه فان الخصم يقول العلم

بصحة النظر اما ان يكون معلوما بالضرورة او بالنظر والاول باطل والا لما
اختلف العقلا فيه والثاني باطل ايضا لانه يودي الى اثبات الشي بنفسه
سلمنا صحة ما ذكرتموه لكن يفيد ما اباه وبيانه من وجوه الاول وهو
المذكور في الكتاب لانا اذا تفكرنا في شي وحصل لنا عقيب ذلك علم فعلمنا بحقية
ذلك الاعتقاد لا يخلو اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل والا لما
اختلف العقلا فيه والثاني ايضا باطل لانه يفضي الى التسلسل الثاني
ان الناظر لابد له من مطلوب فذلك المطلوب ان كان معلوما له فلا فائدة في
طلبه والا فاذا وجده كيف يعرف انه مطلوبه الثالث انه افادة
النظر العلم اما ان يتوقف على الشعور بدلالة الدليل على ذلك المدلول او لا
يتوقف والاول يوجب الدور والثاني باطل ايضا لان الدليل
اذا اعتبر من غير وجه دلالته على المدلول كان ذلك اجنبيا عن المدلول ومنقطعا
عنه فلا يلزم من العلم به العلم بالشي فلا يكون دليلا الرابع النظر لو كان
مفيدا للعلم لكان نظر مخالفينا في ادلتنا يفيدهم العلم ولما لم يكن كذلك علمنا
ان النظر لا يفيد العلم والجواب عما ذكروه من حيث الاجمال والتفصيل
اما من حيث الاجمال فهو ان نقول هذه الكلمات التي ذكرتموها تارة
في الاعتراض وتارة في الاستدلال هل افادتكم علما بفساد دليلنا وصحة
مذهبكم ام لا فان افادتكم ذلك فقد ظهر ان النظر افاد العلم في الجملة وذلك يناقض
قولكم انه لا يفيد العلم اصلا وان لم يفدكم شيا فقد اعترفتم بسقوطها لا يقال
عوضنا من هذا معارضة كلماتكم الفاسدة بكلمات فاسدة حتى يتساقطا فان
لانا نقول معارضة الفاسد بالفاسد هل افادتكم العلم بسقوطهما ام لا فان
افادتكم ذلك فقد اعترفتم بكون النظر مفيدا للعلم وان لم يفدكم ذلك فقد
اعترفتم بانه لا فائدة في شي مما ذكرتموه واما من حيث التفصيل فهو
اما قولكم لم قلتم بان مجموع العلمين المذكورين يستلزم العلم بالنتيجة قلنا

لانه متى حصل العلم بالمقدمتين وبصحة ترتيبهما وبلزوم المطلوب عنهما حصل
العلم بالمطلوب بالضرورة وكل من تصور النظر على هذا الوجه علم بالضرورة
افضاءه الى العلم واما ما ذكروه من الاجماع لبطلان دعوى الضرورة في
ذلك الاستلزام فممنوع غايته ان يقال ان مذهب الاشعري ان حصول
العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر الصحيح
يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم للنظر الصحيح وفسروا النظر بالتردد
في انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة واما المعتزلة
فهم ايضا معترفون بذلك الاستلزام غايته انهم اثبتوا امرا اخر وراء الاستلزام
وهو التوليد واما المعارضة بالحجة الثانية بمثلها فقد اجاب الامام
الجويني رحمه الله فقال نفي الشي بنفسه متناقض اما اثبات الشي
بنفسه فليس بمتناقض وفيه نظر لان لقائل ان يقول ان اثبات الشي بنفسه
متناقض ايضا لانه من حيث انه مطلوب وجب ان لا يكون حاصلا ومن حيث
انه الة الطلب وجب ان يكون حاصلا في الحال وذلك متناقض فظهر ان نفي
النظر بالنظر واثبات النظر متناقض واما الوجه الاول فجوابه بالنظر
ان نقول العلم الحاصل عقيب النظر ضروري وتقريره ان نقول هنا
مجموع علوم اربعة احدها العلم الضروري بالمقدمات المرتبة والثاني العلم
الضروري بصحة ترتيب تلك المقدمات والثالث العلم الضروري بلزوم
النتيجة عن تلك المقدمات الرابع العلم بصحة ما علم لزومه من الامور
التي علم صحتها بالضرورة فنقول كل من حصلت له هذه العلوم الاربعة
حصل له العلم بالمطلوب واما قوله لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه
قلنا العاقل انما خالف فيه اذا لم يعلم حقيقة النظر الذي ندعي افضاءه
الى العلم اما لو وقف عليه لا ينازع فيه اصلا ويجوز من العقلاء الاختلاف
في الامور الضرورية اذا لم يتصوروا حقيقة ما اريد منها واما الوجه الثاني

فجوابه ان نقول لم لا يجوز ان يكون معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب
هو التصديق فاذا وجدناه متميزا عن غيره بالتصور المعلوم واما الوجه الثالث
فجوابه ان افادة النظر العلم لا تتوقف على العلم بدلالة الدليل على المدلول
ولكن يتوقف على وجه دلالة الدليل على المدلول وفرق بين نفس الدلالة وبين وجه
الدلالة ومثاله دلالة العالم على الصانع فانه محال يلزم من ثبوته ثبوت
العلم بالصانع وهذا امر اضافي فالعلم لا محالة مسبوق بالعلم بالمضافين اما
وجه دلالته على الصانع فهو الامكان والعلم به غير مسبوق بالعلم بالمضافين
فاذن هو غير مسبوق بالعلم بالصانع بل يجب ان يترتب عليه العلم بالصانع وذلك
لا يلزم منه محال واما الوجه الرابع فجوابه لا نظرهم في دليلنا انما
لا يفيدهم العلم لاعتقادهم ان بعض المقدمات التي اوردناها في الدليل فاسد
اما لو اعتقدوا صحة كل المقدمات استحال منهم ان لا يعترفوا بالمطلوب

المسئلة الخامسة حاصل الكلام في النظر الى اخره

لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان حقيقة النظر وعن كونه مفيدا للعلم
اراد ان يبين معنى الدليل واقسامه فقال حاصل الكلام في النظر هو ان
يحصل في الذهن علم اي علم مخصوص وهو مجموع المقدمتين هو يوجب علما اخر
مخصوصا وهو العلم بالنتيجة وهذا الكلام لا يستقيم على مذهب الاشعري اذ العلم
بالنتيجة عنده انما يحصل عقيبه على سبيل العادة لا انه موجب اذا عرفت
هذا فنقول التوصل بذلك الموجب الذي هو مجموع المقدمتين الى
ذلك الموجب المطلوب هو النظر وذلك الموجب وهو مجموع المقدمتين هو
الدليل اذ لا معنى للدليل الا الشي الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى
العلم بالمدلول ومجموع المقدمتين بهذه المثابة فيكون دليلا على المطلوب
وقد قيل في رسم الدليل انه هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
وهو مختل لوجوه الاول ان التصديقات البديهية هي بحالة يلزم

من العلم بمجرد تصور اطرافها العلم بها مع ان تصور اطرافها ليس بدليل على ثبوت
تلك التصديقات الثاني ان الدليل كما يكون دليلا على وجود الشي كذلك
قد يكون دليلا على عدمه وهو كالاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهذا
الحد غير متناول لذلك القسم من الدليل فيكون قاصرا الثالث الدليل قد يكون
صحيحا وقد يكون فاسدا وهو ما ذكر الا تعريف الدليل الصحيح الرابع الناظر
اذا وجد في مقابلة الدليل معارضا فوافي هذه الحالة يعلم وجود الدليل مع انه لا يلزم
من العلم بذلك الدليل العلم بمدلوله لوجود ما يعارضه ولنرجع الى شرح ما
ذكره من اقسام الدليل وهي ثلثة احدها الاستدلال بالعلة المعينة على
المعلول المعين كالاستدلال بمماسة النار على الاحتراق اذ مماسة النار علة
للاحتراق وثانيها الاستدلال بالمعلول المساوي على العلة سواء كانت
مطلقة مثل الاستدلال بوجود السخونة على مطلق المسخن اما هذا المسخن
فلا او معينة ان ثبت التساوي بدليل منفصل مثاله الاستدلال بالاحتراق
على النار لانا علمنا بعقولنا ان الاحتراق مساو لطبيعة النار الا ان هذا ما جا
من ذات العلة والمعلول بل علم ذلك من امر خارج عنهما وهو ما تقرر في عقولنا
ان الاحتراق لا يوجد الا من النار وثالثها الاستدلال باحد المعلولين
على الآخر كالاستدلال بحصول الاشراق على حصول الاحتراق او بالعكس
فان كل واحد من الاشراق والاحتراق معلول لعلة واحدة وهي الطبيعة
النارية في عالم العناصر وهو مركب من الاستدلال بالعلة على المعلول
وبالمعلول على العلة بيانه هو ان نقول وجد اشراق في الاجسام المركبة
من العناصر فوجد فيها مماسة النار فيكون هذا استدلالا بالمعلول
على العلة ثم نقول واذا وجدت مماسة النار للاجسام المركبة فيوجد
الاحتراق فيكون هذا من قبيل الاستدلال بالعلة على المعلول
المسئلة السادسة لا بد في طلب كل مجهول من معلومين سابقين الى آخرها

لما تم معنى الدليل وذكر اقسامه وتم كيفية الاستدلال بالدليل
وذكر ما لا بد منه في الاستدلال اعلم ان كل مطلوب مجهول فلا بد فيه من مقد
لا ازيد ولا انقص اما انه لا بد فيه من مقدمتين فلوجهين احدهما انا نعلم
بالضرورة ان من اراد ان يحصل له العلم بمطلوب لا بد له من طلب دليل يدل
عليه مثلا اذا اراد ان يعلم امكان العالم فلا بد له اولا من تحصيل مقدمتين يكون
العلم بهما منتجا لذلك المطلوب وطريقه ان يقول العالم متغير بهذا المشاهد
وكل متغير ممكن لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا والاول محال والا لا
لاستحال تغيره وعدمه والثاني محال والا لاستحال وجوده فاذا حصل العلم
بهاتين المقدمتين لزمه العلم بامكان العالم فاذا حصول العلم بالمقدمتين امر لا بد
منه للناظر في العلم بحصول مطلوبه الثاني ان كل مطلوب فلا بد فيه من
موضوع ومحمول والمطلوب هو حصول ذلك المحمول لذلك الموضوع فاذا كان ذلك
الحصول مجهولا فلا بد من ثالث ينسبان اليه انتسابا معلوما ليصير تلك النسبة
المجهولة بواسطة النسبتين المعلومتين معلومة وحينئذ يحصل المطلوب لا محالة
فان لم يحصل لم تكن المقدمتان مقترنتين لانتاج المطلوب بل عقيمتين وذلك
لا نزاع فيه ثم نقول ان كانا معلومين على القطع كانت النتيجة
علمية قطعية الى آخره اعلم ان المقدمتين المنتجتين للمطلوب حالهما
لا يخلو عن ثلثة اقسام اما ان يكون كل واحد منهما يقينية او كل واحد منهما
ظنية او يكون احدهما قطعية والاخرى ظنية فان كان الاول فالنتيجة لا محالة
تكون يقينية ومثاله ما ذكر في اول هذه المسئلة وان كان كل واحد
منهما ظنية كانت النتيجة كذلك لان النتيجة المتفرعة على المقدمات المظنونة
اولى بان تكون مظنونة ومثاله ان يقال الحنطة ربوية فيلزم ان يكون السفرجل
ربويا قياسا عليه واما ان كانت احدهما ظنية والاخرى قطعية فالنتيجة
ايضا تكون ظنية ضرورة توقفها على المظنون ومثاله ان نقول السفرجل

مطعوم وكل مطعوم ربوى   المسئلة ~~الرابعة~~ السابعة النظر فى الشى ينافى العلم بالمطلوب
الى اخرها   لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان حقيقة النظر وكونه مفيدا
للعلم واردفه ببيان الدليل واقسامه وبكيفية الاستدلال بالدليل عاد الى ذكر
بعض احكام النظر فبدا بذكر اضداد النظر اذا عرفت هذا فنقول النظر له ضد
من جنسه وضد من غير جنسه اما الاول فلان النظر فى
حدوث العالم وفى وحدة الصانع لا يجتمعان فى الذهن فى حالة واحدة ولا نعنى
بالتضاد الا هذا والى ذلك ذهب القاضى ابو بكر واما الثانى وهو بيان
ان للنظر ضدا الا من جنسه فثابت لان العلم بالشى يضاد النظر فيه لانا لا نعنى بالضدين
الا ما يمتنع اجتماعهما معا والعلم بالشى مع النظر فيه كذلك فان النظر طلب وطلب
الحاصل محال فاذن يمتنع ان يكون ناظرا حال كونه عالما بالمنظور
وينافى الجهل به الى اخره   اعلم ان الجهل على قسمين احدهما الجهل البسيط وهو
عبارة عن عدم العلم بالامر من غير اعتقاد لصحته ويقال هذا الجهل لا يختص
بالاحيا بل هو ثابت ايضا للجمادات والحيوانات الغافلة وثانيهما الجهل
المركب وهو عبارة عن الاعتقاد الجازم الغير المطابق وهذا لا يتصور ثبوته لغير
الحى وانما كان الاول بسيطا والثانى مركبا لان الاول ليس الا عدم العلم
فقط واما الثانى فهو عبارة عن عدم العلم والاعتقاد الجازم الغير المطابق
وكان الاول بسيطا بالنسبة الى الثانى اذا عرفت هذا فنقول الجهل
بالمعنى الاول ينقسم الى قسمين الاول ان لا يكون المطلوب خاطرا بالبال   ببال
ولا للانسان به شعور البتة والنظر مع هذا الجهل ايضا لا يجتمعان لان   للانسان
النظر طلب وطلب ما لا شعور به محال والقسم الثانى ان يكون شاعرا به
لكنه يكون شاكا فى ثبوته ولا ثبوته وقد اختلفوا فى ان الشك والظن هل
يضاد النظر ام لا فالمنقول عن ابى اسحق الاسفراينى رحمه الله ان النظر يضاد
الشك والظن واحتج عليه فقال الناظر كالسائر والشاك كالواقف وبين

12 السير والوقوف تضاد والحق ان النظر لا يضاد الشك لان الناظر فى الامر
ثبوتا او انتفاء فى الاغلب يكون شاكا الى ان يتم دليله نعم اختلفوا فى ان الشك
هو شرط للنظر ام لا فعند ابى هاشم شرط وعند القاضى ليس بشرط واما الجهل
المركب فقد اتفقوا على مضادته للنظر وذلك لان الجاهل بهذا التفسير يعتقد انه
عالم بالمطلوب وذلك يصرفه عن الطلب واختلفوا فى ان امتناع اجتماع الجهل
المركب مع النظر هل هو امر ذاتى مثل امتناع اجتماع الحركة والسكون ام ليس بذاتى
مثل امتناع اجتماع الاكل مع الامتلا فمنهم من قال انه ذاتى لان الشك من
لوازم النظر وهو ينافى الاعتقاد الجازم لذاته ومنهم من قال انه ليس بذاتى لان
الجاهل جهلا مركبا قد يحاول النظر لغرض الاستظهار   المسئلة الثامنة
الصحيح ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة الى اخرها   النظر الصحيح اذا تم على سداده
لا بد وان يحصل عقيبه العلم بالنتيجة اذا لم يطرا ضد من اضداده اما عام كالموت
والغشية واما خاص كالغفلة والذهول ثم اختلفوا فى حصول العلم عقيب
النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعرى رحمه الله انه يحصل عقيبه باجرا
العادة ومذهب المصنف رحمه الله انه يستعقبه وجوبا وهو الذى اختاره
فى الكتاب واليه ذهب امام الحرمين رحمه الله فعلى القول الاول يجوز ان يحصل
النظر الصحيح ولا يخلق الله للناظر العلم بالمنظور فيه وعلى هذا مذهب المصنف
لا يجوز ذلك وقد اضطرب راى القاضى فى ذلك فتارة يوافق الاشعرى وتارة
يقول بين النظر والعلم تلازم عقلى مثل تلازم الجوهر والعرض وذهبت
المعتزلة الى ان النظر يولد العلم وذهب بعض الحكما الى ان النظر يوجب العلم
ايجاب العلة معلولها واحتج الشيخ الاشعرى بانه لو كان علة للعلم او ملازما
له او مولدا له وجب ان لا يسبقه بالزمان لاستحالة كون الشى متولدا عن المعدوم
او ملازما له او معلولا له اذ لا يخفى ان عند حصول العلم لا يبقى النظر فثبت
انه ليس بين النظر والعلم ارتباط وان حصول العلم عقيبه باجرا العادة واما

المصنف رحمه الله فقد احتج في الكتاب على صحة مذهبه في ان النظر يستلزم
للعلم بالنتيجة بانه متى حصل العلم بالمقدمتين المذكورتين استحال ان لا يحصل
العلم بالمطلوب فيقال له لم قلت انه يمتنع ان لا يحصل العلم بالمطلوب ان ادعيت
فيه الضرورة فقد ادعيت الضرورة في محل النزاع وان ادعيت بالدليل فما الدليل
على ذلك واما قوله الا انه غير موثر فيه لانا سنقيم الدلالة على ان الموثر
ليس الا الواحد وهو الله سبحانه وتعالى فاعلم ان ذلك اشارة الى ابطال مذهب
المعتزلة في التولد وابطال مذهب من ذهب اليه من الحكما من ان النظر علة
لوجوب العلم بالمدلول وسياتي ان شا الله تعالى في شرح مسئلة خلق الاعمال
ما يدل على ان الموثر ليس الا الله سبحانه وتعالى وحينئذ يبطل كل واحد من المذهبين
مسئلة مهمة اختلفوا في ان العلم الحاصل عقيب النظر هل هو مقدور
للعبد ومكتسب له ام لا فذهب جمهور اصحابنا الى انه مقدور للعبد
لانه تعالى امر بالمعرفة حيث قال فاعلم انه لا اله الا الله وهي لا تحصل
الا بالنظر فيكون النظر مقدورا والا لكان ذلك امرا بما لا قدرة للعبد عليه
وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى في مدح
العلما هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وانما يمدح العالم بما هو من كسبه
وقدرته وايضا فلان كل ما دل على ان شيا من حركاتنا وسكناتنا مكتسب لنا فهو
بعينه يدل على ان في العلوم ما هو مكتسب لنا وذهب بعضهم الى ان
العبد يفعل بقدرته النظر ثم الله تعالى يخلق عقيبه العلم كما ان العبد يفعل
الاكل ثم الله تعالى يخلق عقيبه الشبع واستدلوا على ذلك بان قالوا متى تم النظر
فلو اراد ان لا يحصل العلم له لم يتمكن منه ولو كان بكسبه لتمكن من الامتناع عليه
والاحجام عنه المسئلة التاسعة الدليل اما ان يكون مركبا من مقدمات
كلها عقلية الى اخرها لما فرغ من احكام النظر عاد الى ذكر اقسام الدليل
واحكامه اعلم ان الدليل اما ان يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية

محضة او كلها نقلية محضة او مركبة منهما اما الاول فموجود وهو مثل قولك
العالم متغير وكل متغير ممكن واما الثاني فمستحيل الوجود لان من جملة
مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل
والا لزم التسلسل فاذن لا بد وان يكون اثبات كون ذلك النقل حجة بالعقل
فلم يكن الدليل نقليا صرفا وقد فرضناه كذلك هذا خلف واما الثالث
فهو ايضا موجود وهو مثل قولك ان الاعادة ممكنة والصادق قد اخبر عنها
فوجب القول بوقوعها ثم الضابط ان كل مقدمة الى اخره
لما بين ان الدليل ينقسم الى ما يكون مركبا من مقدمات عقلية والى ما يكون
مركبا من مقدمات سمعية وبين ان هذا القسم غير موجود اراد ان يذكر ضابطا
ضابطا فيما لا يجوز اثباته بالسمع وفيما لا يجوز اثباته الا به او بالحس ومما يجوز
اثباته بهما فقال كل مقدمة لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوتها فانه لا يمكن
اثباتها بالنقل لامتناع الدور ومثاله ما اذا اردنا ان نعلم وجود
الاله بقول الرسول فان كونه رسولا موقوف على وجود الاله المرسل له
والمصدق له فلو استفدنا العلم بوجود الاله من قوله مع ان صدقه موقوف
على وجود الاله لزم الدور وكل ما كان اخبارا عن وقوع ما جاز
وقوعه وجاز عدمه فانه شرع بعد في ذكر ما لا يمكن اثباته الا بالنقل
او الحس وهو كل ما كان جائز الوجود وجائز العدم فانه لا حظ للعقل فيه الا الحكم
بالجواز في طرفي الثبوت والانتفا فاما الجزم بالثبوت او بالانتفا فلا يقدر
العقل عليه فاذن طريق معرفته هو اما النقل او الحس وذلك مثل قولنا
المطر نازل ببلدة كذا او قولنا زيد في الدار او ليس في الدار واعلم
ان النقل على قسمين عام كالامور العادية وخاص كالكتاب والسنة
وما سوى هذين القسمين الى اخره لما قسم هذه الامور اقساما ثلثة
وفرغ من القسمين السابقين شرع في القسم الثالث وهو ما يجوز اثباته بالعقل

والنقل جميعا ومساله جواز روية الله تعالى في الدار الاخرة فانه يمكن اثباته
بالدلايل العقلية والنقلية معا وكذلك مسله وجوب شكر المنعم ووجوب
النظر وانما قال يمكن اثباته لان هذا شانه يجوز ان لا يوجد فيه ما يدل
على ثبوته لا من حيث العقل ولا من حيث النقل كالكن يوجد فيه ما يدل عليه
من حيث العقل كقولنا الظلم ~~قبيح لذاته والعدل حسن لذاته~~ وربما لم يوجد
في هذا القسم ما يدل عليه من حيث العقل ولكن يوجد ما يدل عليه من حيث
النقل كاثبات السمع والبصر لله سبحانه تعالى المسله العاشره قيل
الدلايل اللفظيه لا تفيد اليقين الى اخرها اختلفوا في ان
الاستدلال بالدليل اللفظي هل يفيد اليقين ام لا فذهب الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزله انه يفيد ومنهم من قال الاستدلال بالخطاب لا يفيد
القطع اصلا واختيار المصنف رحمه الله انه بمجرده لا يفيد القطع ما لم
يقترن به قراين عشرة وهي المذكورة في الكتاب القرينة الاولى
صحة نقل اللغات والنحو والتصريف وذلك يتوقف اما على النقل المتواتر
او على عصمة الرواة لنقل تلك اللغات ولنقل الاشعار اذ المرجع في ثبوت
النحو والتصريف ليس الا الاشعار العربية ولا يخفى انهم ما كانوا بحيث يقطع
بعصمتهم ولا يبلغوا حد التواتر الموجب لليقين القرينة الثانية عدم
الاشتراك فان تقديرا لاشتراك يجوز ان يكون مراد الله تعالى من الكلام
غير هذا المعنى الذي اعتقدناه لكن عدم الاشتراك ظني القرينة الثالثة
عدم النقل فان تقدير ان يكون تلك اللفظة منقوله اما من اهل العرف
كما في الدابة او من اهل الشرع كالصلوة الى معنى اخر صار المراد منه محتملا للمعنى
اللغوي والمعنى الشرعي فلا يفيد اليقين في تعيين ما هو المراد منها الرابعة
عدم المجاز فان من الجايز ان يكون المراد من اللفظ مجازه لا حقيقته وحينئذ
لا يحصل اليقين بتعيين احدهما وعدم المجاز ظني الخامسة التخصيص

14

فانه يحتمل ان يكون المراد من اللفظ بعض الاشخاص دون البعض او بعض الازمنة
دون البعض السادسة عدم الاضمار فان بتقدير الاضمار لا يكون المراد
معناه الظاهر ونفي الاضمار ظني السابعة والثامنة عدم التقديم والتاخير
كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فانه يحتمل ان يكون المراد منه اسجدوا واركعوا
التاسعة عدم النسخ ولا يخفى انه محتمل وبتقدير وقوعه لا يكون
الحكم ثابتا العاشرة عدم المعارض العقلي اذ لو كان لكان ارجح لان
الاحتمالات لا تنفك عن اربعة اقسام اما ان يثبت مقتضى كل واحد منهما
وحينئذ يلزم الجمع بين النقيضين ومثاله قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فالظاهر من هذه الاية كونه مستقرا على العرش والدليل العقلي ينفي
ذلك فلو ثبت مقتضاهما معا لزم اجتماع النقيضين واما ان لا يثبت
مقتضى واحد منهما وذلك يوجب ارتفاع النقيضين واما ان يثبت مقتضى
النقل دون العقل فيكون ذلك ترجيحا للنقل على العقل وهو محال لان العقل
اصل النقل لانا لا نعرف صدق القايل بالنقل والا لزم اما الدور
او التسلسل فاذن لا طريق لتصديق النقل الا بالعقل فلو كذبنا العقل
لكنا قد كذبنا اصل النقل فيلزم منه تكذيب النقل ضرورة ان تكذيب الاصل
تستلزم تكذيب الفرع او يثبت مقتضى العقل دون النقل فيكون العارض
العقلي راجحا وهو المطلوب فظهر انه لا بد في كون النقل مفيد اليقين من
عدم هذه الامور العشر ولا يخفى ان عدم هذه الامور مظنون والموقوف
على المظنون مظنون فاذن كون النقل بمجرده مفيد اليقين امر مظنون
وهو المطلوب ثم مهما علمنا بحصول القراين سواء كانت تلك القراين مشاهدة
او كانت منقولة الينا بالتواتر جزمنا بكونه مفيدا لليقين
الباب الثاني في احكام المعلومات وفيه مسايل المسله الاولى
صح العقل حاكم بان المعلوم اما موجود واما معدوم

اعلم ان من نفى الحال من اصحابنا ومن المعتزلة لا يسلم انحصار المعلوم فيما ذكره
المصنف وذلك لان المعلوم عند مثبتي الاحوال اما موجود واما معدوم او لا
موجود ولا معدوم الا ان المصنف فسر الموجود في بعض كتبه بما له تحقق وثبوت
ما والمعدوم بما ليس له تحقق وثبوت اصلا فعلى هذا يكون الحصر ظاهرا ضرورة
بين الموجود والمعدوم اذ لا واسطة بين تحقق الشيء وبين لا تحققه
وهذا يدل على امرين احدهما ان تصور ماهية الوجود بديهي
اعلم ان الناس اختلفوا في الوجود فقال قوم انه ليس باولي التصور وحدوه
بانه الذي يصح ان يعلم ويخبر عنه وربما قالوا هو الذي يجب ان يكون فاعلا او منفعلا
واما العدم فقال قوم انه غير متصور اصلا وقال قوم تصور
الوجود والعدم بديهي وهو اختيار المصنف رحمه الله واحتج على ذلك بامرين
احدهما وهو المذكور في الكتاب ان قولنا المعلوم اما ان يكون موجودا
او معدوما تصديق بديهي وهو موقوف على تصور الوجود وما يتوقف عليه
البديهي اولى ان يكون بديهيا فالوجود اولى بان يكون بديهيا واعلم ان هذا
الدليل يمكنه ايضا ان يستدل على كون العدم اولي التصور الا انه اقتصر على ادعا
كونه معلوما حيث قال ان المعدوم معلوم لان ذلك التصديق موقوف
على هذا التصور وذلك يدل على كونه متصورا الاعتراض على ذلك الدليل هو ان
يقال قولك ما يتوقف عليه البديهي لا بد وان يكون بديهيا تريد به
ان الشعور به في الجملة لا بد ان يكون بديهيا او تريد به ان ما يتوقف عليه
التصديق البديهي لا بد وان يكون معلوما بالبديهة ان اردت به الاول
فمسلم ولا نزاع فيه انما النزاع في ان الوجود معلوم الحقيقة بالبديهة او هو مكتسب
وان اردت به الثاني فهذا ممنوع وظاهر انه ليس كذلك الصورة الاولى انا نعلم
قطعا وجود انفسنا والعلم بالنفس جزء من العلم بوجود نفسي فيلزم على ما ذكره
ان يكون حقيقة النفس معلومة بالبديهة وليس كذلك فان العقلاء اختلفوا

15

فيها اختلافا لا يكاد ينضبط الصورة الثانية نعلم بالبديهة ان ذات الله
تعالى اما ان يكون عالمة بعلم او لا يكون فيلزم على ما ذكره ان يكون العلم بحقيقته
حاصلا وهو محال لا سيما عند المصنف رحمه الله فان اختياره ان حقيقته
غير معلومة للبشر الصورة الثالثة نعلم بالضرورة ان في المغناطيس خاصية
تجذب الحديد وان كنا لا نعلمها الثاني في بيان ان الوجود اولي التصور
هو ان علم الانسان بوجود نفسه بديهي وهذا التصديق يتوقف على تصور
الوجود وما يتوقف عليه البديهي فهو اولى بان يكون بديهيا ويتوجه
عليه ايضا ما ذكرناه على الوجه الاول من غير فرق فان قيل لم لا يجوز ان
يكون علم الانسان بوجود نفسه مكتسبا قلنا هب انه مكتسب لكن
ذلك لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل
به على وجود المدلول ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل
آخر بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون العلم بوجوده بديهيا فيكون تصور الوجود
سابقا عليه فيكون اوليا واحتج من قال بان الوجود غير اولي التصور بوجهين
الاول ان الوجود صفة تابعة للماهيات التي هي مكتسبة فلا يعقل بدونها
والتابع لغير الاولي اولى ان لا يكون اوليا الثاني لو كان الوجود اوليا
لكان كونه مشتركا وزايدا ايضا اوليا لان ذلك لو كان عين الوجود فظاهر وان
كان من لوازمه والملزوم علة اللازم والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم
من تصوره تصور لوازمه والجواب عن الاول لا نسلم ان تعقله تابع
لتعقل غيره ومع التسليم فما ذكرتموه مدفوع ايضا لانا بين امرين اما ان نقول
بان تعقل الوجود تابع لتعقل ماهية ما فقط وهو اولي ولكن يتوجه عليه
ان كونه ماهية ما من العوارض فيعود فيه الاشكال او نقول تعقل بعض
الماهيات المخصوصة ايضا اولي وهذا اولى وعن الثاني ان كونه مشتركا وزايدا
امر اضافي لا وجود له في الخارج فلا يكون الماهية مقتضية لهما او يلتزم ان ذلك

ظ صوابه معلومة

ايضا اولى وان ما ذكره في الموضعين من البراهين يجري مجرى التنبيهات
المسئلة الثانية الوجود وصف مشترك الى آخرها لما فرغ المصنف
رحمه الله من تقسيم المعلوم الى الموجود والمعدوم ومن بيان ما يدل صحة هذا التقسيم
عليه من كون الوجود بديهيا والعدم متصورا شرع الآن في احكام الوجود والعدم
العدم فقدم احكام الوجود وبدأ باثبات كونه وصفا مشتركا بين الماهيات واعلم
ان اكثر الحكما ذهبوا الى ان الوجود معنى مشترك بين جميع الموجودات وهو اختيار
اكثر المعتزله وجمع من اصحابنا وذهب قدما الحكما الى انه ليس وصفا مشتركا بل
وجود كل شيء هو عين حقيقته وهو مذهب الشيخ الاشعري واتباعه
واليه ذهب ابو الحسين من المعتزله واما المصنف فيميل في اكثر كتبه
الى كونه مشتركا وقد احتج على كونه مشتركا في الكتاب بوجهين احدهما هو انه
يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا
بحسب المعنى او بحسب المعنى تارة وبحسب اللفظ اخرى والاول ممنوع فانا نقسم القرء
الى الطهر والى الحيض والعين الى الباصرة والشمس والدينار مع ان المورد في هاتين
الصورتين مشترك بحسب اللفظ فقط والثاني مسلم لكن لم قلتم بان المورد
هنا مشترك بحسب اللفظ دون المعنى لا بد لهذا من دليل وايضا ما ذكرتم
يشكل بالصفة فانه يصح تقسيمها الى السواد والبياض وغير ذلك وهذا يقتضي
كون الصفة مشتركة فيها بين ساير الصفات ويلزم التسلسل ضرورة ان
الخصوصية صفة والعموم صفة فيكون الاشتراك بينهما واتفاق مفهوم الصفة وانه
لا بد هناك من الامتياز بالخصوصية فيفضي الى التسلسل وايضا يشكل بالماهية
فانه يصح تقسيمها الى الجوهر والعرض والجسم والسواد والبياض فيلزم ان يكون الماهية
مشتركة بين هذه الامور وهو محال لان المشترك ماهية والخصوص ايضا ماهية
فيلزم التسلسل والجواب عن الاول ان الاشتراك هنا ليس لفظيا فقط
فانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد لكان من الاشتراك بين الماهيات

الموجودة ما لا يدرك له بين السواد والحركة المسميين باسم واحد ولذلك فان الاشتراك
اللفظي لا يطرد في اللغات وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وعن
الثاني ان المعنى الذي وقع له الاشتراك بينهما انه هو انه لا يقوم بنفسها فيكون
الاشتراك واقعا في امر سلبي فلا يلزم التسلسل وعن الثالث ان المراد ان
المراد من الماهية كونها ذاتا او كونها ذاتا عبارة عن عدم احتياجها الى محل
وذلك امر سلبي فلا يلزم التسلسل واعلم ان هذا الجواب ضعيف
لان الماهيات مقوله على الاعراض وعلى الجواهر فيفسرها بالذوات القائمة
بانفسها خطا ولان العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر الآخر
هذا هو الوجه الثاني في بيان كون الوجود مشتركا وتقريره
انه لا واسطة بين الوجود والعدم فلو لم يكن الوجود وصفا واحدا بطل هذا
الحصر العقلي وهو قولنا المعلوم اما موجود واما معدوم وصار معنى هذا
الكلام المعلوم اما معدوم واما سواد واما بياض ولما كان الحصر معلوما
بالضرورة ثبت ان الوجود وصف واحد وبعبارة اخرى المقابل للاوجود
هو الوجود واعرف التصديقات هو انه لا واسطة بين هذين الطرفين فلو لم
يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن المقابل للاوجود امرا واحدا بل امورا
كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرا فان قيل نفي كل حقيقة يقابلها ثبوتها وليس
بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها ليس امرا زائدا على ماهيتها بل
ثبوتها نفس ماهيتها المعينة فقد وفينا بما تقرر في العقل انه لا واسطة
بين النفي والاثبات اي لا واسطة بين تحقق الحقيقة ولا تحققها فان ادعيتم
ان هنا ثبوتا عاما هو مشترك بين الكل وهو مقابل للنفي المحض فهذا
مصادرة على المطلوب الاول وايضا ما ذكرتم يشكل بقولنا الامر اما
ان يكون ثابتا او لا يكون فالوجود ان لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف
الاثبات وحينئذ لا يكون الوجود زائدا او ان دخل فيه يكون مساويا

للموجودات في الثبوت ومخالفها في الخصوصية فيكون للوجود وجود اخر
ويتسلسل وهو بعينه متوجه على الوجه الاول لانه يمكننا ان نقسم الثابت
الى الوجود والماهية الموجودة فيكون الثابت مشتركا بين الوجود وغيره ويلزم
المحال والجواب عن الاول من وجهين الاول ان العقل يتصور من معنى
الثبوت مفهوما وعن معنى السلب مفهوما اخر ثم يحكم بعدم اجتماع هذين المفهومين
وبعدم ارتفاعهما من غير ان يفتقر الى الاشارة الى ماهية معينة وذلك يوجب
كون مفهوم الثبوت امرا واحدا قال الشيخ الاشعري قولكم بان العقل
يحكم بعدم اجتماع المفهومين وعدم ارتفاعهما حال ما لا يفتقر الى الاشارة الى
ماهية معينة باطل لان مطلق النفي مع مطلق الاثبات لا يتقابلان بل من شرط
تقابلهما اتحاد موضوعهما فاذا لابد وان يتصور الذات الواحدة ثم يحكم بانها اما
ان يكون موجودة او معدومة ويحكم بان الوجود والعدم لا يجتمعان فيها ولا
يرتفعان عنها الثاني من الجواب ان سلب السواد لا يخالف سلب
البياض بل السلب مشترك باسرها فالمقابل لها ان كان خصوصيات
الماهيات بطل الحصر وان لم يكن المقابل لها تلك الخصوصيات بل امر مشترك
فهو المطلوب وعن الثاني الوجود يمتاز عنها بقيد سلبي وهو انه لا مفهوم
له سوى الوجود فلا يلزم التسلسل ومما استدل على ان الوجود مشترك هو انه
قد يتغير اعتقاد خصوصيات الماهيات باعتقاد خصوصيات اخر مع بقاء
اعتقاد اصل الوجود وذلك يدل على الاشتراك ولقائل ان يقول
النقوض الثلثة المذكورة على الوجه الاول واردة على هذا الكلام اما
الاول فلانا اذا اعتقدنا قرا ثم اعتقدنا حيضا فاذا تغير اعتقاد كونه
حيضا باعتقاد كونه طهرا لا يتغير اعتقادنا في كونه قرا فيلزم ان يكون القرء
مشتركا بين الحيض والطهر بحسب المعنى وكذلك ينقض بالماهية والصفة
الى اخر ما قررناه واحتج من قال بان الوجود ليس بمشترك بانه لو كان

مشتركا لجاز على كل الوجودات ما جاز على وجود واحد ولامتنع عليها ما امتنع 17
على واحد منها فيلزم ان يكون افراد الوجودات قديمة ومحدثة واجبة وممكنة
وهو محال المسئلة الثالثة الوجود زائد على الماهية الى اخرها
لما قرر كونه مشتركا بين الماهيات لزم كونه مغايرا للماهيات ضرورة عدم اشتراك
الماهيات واذا ثبت التغاير لزم كونه زائدا عليها بالاجماع العقلاء على ان الوجود
ليس عدما للماهيات الا انه ذكر في الكتاب دليلين مستقلين على كونه زائدا
اما الاول فتقريره ان الفرق الضروري حاصل لكل عاقل بين قولنا السواد
سواد وبين قولنا السواد موجود فان الاول لا علم فيه والثاني تارة يفيد الحكم
ولان الاول هذر والثاني مفيد فان قيل اذا قلنا السواد موجود
افادنا ان المتقرر في العقل موجود في الخارج زائد عليه بل يقتضي ان يكون كونه
محصلا في الخارج ممتازا عن كونه متصورا في الذهن ثم نقول ما ذكرتم
معارض بامرين احدهما اذا قيل واجب الوجود واجب الوجود كان
ذلك هذرا من الكلام واذا قيل واجب الوجود موجود كان ذلك مفيدا مع
ان وجوده عين ماهيته باتفاق الاشاعرة والحكماء الثاني ان قولنا الليث
اسد مفيد وقولنا الليث ليث غير مفيد مع انه لا يجب ~~ان يكون له يجب~~
ان يكون له بحسب كل اسم صفة فكذا هنا ولذلك يشكل بقولنا السواد ماهية
والسواد صفة والجواب عن الاول ان نقول فما ذكرتم تسليم المطلوب
لانا لا ندعي الا ان الوجود امر زائد على مفهوم هويته وانتم قد ساعدتم على ذلك
واما الثاني فنقول ان عني بواجب الوجود المستغني عن السبب فهو امر
سلبي فيكون الوجود مغايرا له وان عني به امرا اخر فلابد من بيانه وهذا
ضعيف لانا نورد عليه قول القايل ذات الله ذات الله وقول القايل
ذات الله موجودة واما الثالث فاعلم ان الاسماء المترادفة انما يصح حملها
بعد الوضع اللغوي ولو قدرنا عدمه لم يصح واما قولنا السواد موجود

فهذا الحمل والوضع ثابت وان لم يوجد فيه شي من اللغات واما قوله السواد
ماهية والسواد صفه فهو ايضا من قبيل الحمل اللفظي ولانه يمكننا
ان نقول العالم اما ان يكون موجودا او معدوما الى اخره
هذا هو الحجه الثانيه على كون الوجود زايدا وتقريره ان نقول يمكننا تقسيم
العالم الى كونه موجودا او كونه معدوما ولو كان الوجود عين الماهيه لصح كل
واحد من التقسيمين او لما صح واحد منها ومما يستدل به على هذا المطلوب
هو ان يقال الوجود بديهي التصور ومحمول ومتاخر عن الماهيه ومقابل
للعدم وشي من الماهيات ليس كذلك ويلزم من ذلك التغاير واحتج من قال
بان الوجود نفس الماهيه بامرين احدهما ان الوجود لو كان مغايرا لها
فان لم يكن ثابتا لزم كون الوجود معدوما وان كان ثابتا كان ثبوته زايدا
عليه ولزم التسلسل المسله الرابعه المعدوم ليس بشي الى اخره
لما فرغ من احكام الوجود شرع في احكام العدم واعلم انه لا نزاع
في ان المعدوم الذي هو ممتنع الثبوت لذاته نفي محض واما المعدوم الذي
يمكن وجوده فقد اختلفوا فيه فمذهب اصحابنا انه نفي محض والله
تعالى هو الموجد لذاته والمخصص له بصفاته وهو اختيارنا وابي الحسين وابي الهذيل
من المعتزله وقال بعض المعتزله انه شي وليس بذات والله تعالى
قادر على جعله جوهرا او عرضا وقال الجمهور منهم ان المعدوم ذات
وجوهر وعرض وسواد وبياض وان الباري تعالى عندهم لا يقدر على جعل
الذات ذاتا والجوهر جوهرا وانما يقدر على اخراج الذات من العدم الى الوجود
ولكنهم منعوا قيام العرض بالجوهر في العدم واعلم بان كل من قال منهم بان
الوجود نفس حقيقة الموجود لا يمكنه ان يقول بكون المعدوم شيا
واما من قال منهم بان الوجود زايد على الماهيه فقد زعم ان الماهية منفرده
في حالتي الوجود والعدم وهي مورد لوصف الوجود والعدم وثابته في جميع

الاحوال لا يمكن تغيرها فهذه مذاهب الناس في المسله وقد احتج اصحابنا 18
بوجوه الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان الذوات المعدومه
لو كانت متقرره وثابته في انفسها لكانت متشاركه في كونها ثابته ولا يخفى
ان الثبوت مقابل للانتفا المحض وهو نفي فيكون المقابل له وهو الثبوت
امرا ثبوتيا وذلك الثبوت المشترك بين تلك الحقايق مغاير لتلك الحقايق النوعيه
التي بها المخالفه فيكون ثبوتها زايدا على ماهيتها وحقايقها المخصوصه لكن
ذلك محال لانه لا معنى للوجود الا ذلك فيلزم ان يكون حال عراها عن صفه
الوجود موصوفه بها هذا خلف وايضا فلانا ندرك التفرقه الى
اخره هذا دليل اخر يدل على ان المعدومات لو كانت ثابته
لكان ثبوتها زايدا عليها وبيانه هو انا نجد تفرقة ضروريه بين قولنا
السواد سواد وبين قولنا السواد ثابت في الخارج وهذا يدل على ان تقرره
وثبوته في الخارج زايد على ماهيته فان قيل لا نسلم بانها لو كانت ثابته
لكانت متشاركه في الثبوت من حيث المعنى غايته ان يكون متشاركه
فيه من حيث اللفظ اما من حيث المعنى فلا نسلمه ولكن لم قلتم
بانه لا معنى للوجود الا ذلك وكيف يستقيم هذه الدعوى وعند الخصم الثبوت
اعم من الوجود فكل موجود ثابت عنده وليس كل ثابت موجودا ولان
من يثبت الحال من اصحابكم يقول بان الحال لا يوصف بالوجود ولا
بالعدم مع ان الاحوال ثابته فعلم ان الثبوت اعم من الوجود والجواب
عن الاول ان الدلايل المذكوره في كون الوجود زايدا مشتركا قايمة هنا
فهي ان صحت يلزم كون التقرر والثبوت مشتركا ويلزم منه ما ذكرنا من المحال
وان لم يصح ولا يخفى ان كون الوجود مشتركا زايدا مقدمة من مقدمات كلامهم
في اثبات المعدوم يلزم بطلان كون المعدوم شيا ويمكن ان يقال عليه انما يلزم
بطلان كون المعدوم شيا حينيذ ان لو كان يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول

لم قلتم انه لذلك واما قوله لم قلتم بانه لا معنى للوجود الا ذلك قلنا
لانا لا نعني بالوجود الا ما له تحقق وتقرر وثبوت بوجه وهذه الذوات
كذلك فيلزم ان تكون موجودة الا ان تدعون ان الوجود امر وراء الثبوت
والتقرر لكن ذلك نزاع في اللفظ نعم لئن سلمنا انه قال لو لزم ان تكون الذوات
موجودة حال عدمها على ما ذكرتم من التفسير ولكن لم قلتم بان ذلك محال وانما
المحال كونها موجودة حقيقة ومعدومة حقيقة لا على ما ذكرتم من التفسير
وله تقرير اخر وهو ان يقال لو كانت متقررة حالة العدم يلزم كونها
موصوفة بالصفات الثبوتية في العدم وانتم لا تقولون به الوجه الثاني
في بيان ان المعدوم ليس بشيء هو ان الوجود عين الماهية على ما مر فيستحيل
ان تكون ثابتة حال عدم الوجود الثالث لو كانت ثابتة فاما ان
تكون متناهية وهو باطل اجماعا اما عندنا فظاهر لانا نقول بانتفا
الذوات المعدومة مطلقا فلا يتصور وصفها بالتناهي عندنا واما
عندهم فلانهم قد اعترفوا بكونها غير متناهية او غير متناهية وهو باطل
لان الله تعالى لما خلق العالم فالجواهر المعدومة صارت اقل مما كانت
قبل خلق العالم والا لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال ولكن
ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فان قيل لا نسلم ان كل
ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان متناه بل ذلك من خواص الموجود ثم نقول
ما ذكرتم ينتقض بالمعلومات مع المقدورات فان كل واحد منهما لا نهاية
له مع ان المقدورات فان كل واحد منهما لا نهاية له مع ان المقدورات
اقل من المعلومات وكذلك ينتقض بضعف الالف مرارا لا نهاية لها مع
ضعف الالفين مرارا لا نهاية لها فان الاول اقل من الثاني مع انه لا نهاية
لواحد منهما وكذلك ينتقض بنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار فان كل
واحد منهما لا نهاية له مع كونهما قابلة للزيادة والنقصان والجواب

19 قوله لم قلتم بان كل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه قلنا بدليل التطبيق
وهو ان ناخذ من المعلومات جملة مع ما يدخل منها في الوجود ثم ناخذ جملة اخرى
بدون ما يدخل منها في الوجود شي ثم نقابل الفرد من هذه الجملة بالفرد من الجملة
الاخرى فاما ان يحصل حكم المقابلة في كل فرد مع كل فرد او لا يحصل فان حصل
يلزم ان تكون الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة في العدد وهو محال
وان لم يثبت هذا الحكم فقد انقطعت الجملة الناقصة وتناهت والزائدة
زادت عليها بالمتناهي فيكون متناهيا قوله قبول الزيادة والنقصان
من خواص الموجود قلنا لا فرق بين الذوات الموجودة والمعدومة من حيث
الذاتية فيصح عليها قبول الزيادة والنقصان بحسب ما يصح حال كونها موجودة
فان امتنع الخصم من اطلاق هذا اللفظ عليها فذلك نزاع لفظي لا عبرة به واما
النقوض فالجواب عنها شي واحد وهو انه لا معنى لقولنا لا نهاية لمراتب
الضعف او لمراتب المعلومات والمقدورات او لنعيم اهل الجنة
الا انها لا تنتهي الى حد يحكم العقل بعده بانه لا يمكن تحقق شي اخر زايد عليه
لان ثم اعدادا موجودة موصوفة بانها غير متناهية الرابع التمسك
بالايات فمنها قوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيا وقوله تعالى والله
على كل شي قدير التمسك به ان الذوات اشيا فيكون مقدورة واقعة
بقدرته فيكون حادثة فيلزم ان لا يكون شيا ولا متحققة قبل الحدوث
وهو المطلوب وللمعتزلي ان يتمسك ايضا بهذه الاية فيقول دلت الاية
على تعلق قدرته بكل الاشيا فنقول تعلق قدرته بها ان كانت موجودة يلزم منه
ايجاد الموجود وان كانت معدومة ثبت ان متعلقات قدرته معدومة
وهي موصوفة بانها اشيا وهو المطلوب ومنها قوله تعالى انما امرنا لشي اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون فلو كانت الذوات ثابتة في العدم لما
كان تكوينا لها وللمعتزلي ايضا ان يتمسك بذلك فيقول سماه شيا قبل

وجوده وذلك يدل على كونه شيئا حقيقة   احتجوا بان المعدوم
متميز الى اخره   لما فرغ من الدلالة على كون المعدوم ليس
بشيء شرع في حجة الخصم على ان المعدوم ثابت وحجته من وجهين احدهما
ماذكره في الكتاب وهو ظاهر غني عن الشرح الثاني التمسك بقوله
تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا سماه شيئا قبل وجوده وبقوله تعالى
ان زلزلة الساعة شيء عظيم   والجواب ان ما ذكرتم منقوض بتصور
الممتنعات الى اخره   لما فرغ من ذكر حجة الخصم شرع في الجواب عنها
وتقديره ان يقال هب ان المعدوم متميز لكن لم قلتم بان كل متميز ثابت
وماذكرتموه منقوض بتصور الصورة الاولى ان الممتنعات كشريك
الباري وغيره متميزة مع انها غير ثابتة بالاتفاق واعلم ان من المعتزلة من
منع كون الممتنع اول الدليل على معلوم متميز هو انا نحكم عليه بالامتناع ولو
لا انا نتصوره ونميزه عما عداه والا لاستحال الحكم عليه بالامتناع اجاب
عن ذلك ابو هاشم فقال المحال علم لا معلوم له لانا اذا قلنا مثلا مثل الله
محال فالعلم المتعلق بمثل الله لا معلوم له لان المعلوم اما ان يكون موجودا
او معدوما والاول محال لانا قلنا انه محال والثاني محال لان العدم
الصرف لا يكون مثلا للموجود واذا ثبت ان كل معلوم اما موجود واما
معدوم والمثل يمتنع ان يكون موجودا وان يكون معدوما ثبت ان مثل الله
غير معلوم واذا لم يكن معلوما امتنع الحكم عليه بالامتياز وجوابه
ان العلم اضافي فلا بد له من معلوم ولو جاز ثبوته بدون معلوم لجاز ثبوت
اب من غير ابن كيف وما ذكره غير قادح في مطلوبنا فانا نقول
قولكم المعدوم الممكن متميز تعنون به ذلك القدر من الامتياز الذي يحصل
في الممتنعات ان تعنون به شيئا اخر فان اردتم به الاول فمسلم لكن
ذلك لا يقتضي كون المعدوم ثابتا وان اردتم به الثاني فلا نسلم كون المعدوم

الممكنة متميزة بتفسير اخر لا بد لهذا من دليل الصورة الثانية ان المركبات 20
كجبل متميزة من ياقوت وبحر من زيبق معلومة ممتازة عن غيرها مع انها غير ثابتة
في العدم بالاتفاق واعلم ان هذا الالزام مختص بمن منع ثبوت الاجسام
في العدم من المعتزلة اما الشحام فانه زعم ان الاجسام ثابتة في العدم
فلا ترد هذه الصورة عليه اشكالا لا قالوا لم قلتم بان البحر والجبل من الزيبق
والياقوت لا وجود لهما غايته انا ما سمعنا بهما ولا علمنا وجودهما ولكن عدم
العلم لا يقتضي العدم قلنا لا شك انا نتصور بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت
في خطر اذ يحار مع انها معدومة وما في تلك الخطة الصورة الثالثة
انا نتصور الامور الاضافية في المعدومات مثل انا نتصور الجسم حاصلا في الحيز
حال العدم وكذلك نتصور كون الشيء حالا او محلا في العدم ونميز من هذه
الاضافات وبين غيرها مع انها غير ثابتة في العدم بالاتفاق الصورة الرابعة
انا نتصور ماهية الوجود ونميز بينها وبين غيرها مع انها غير ثابتة في العدم اما
بالاتفاق واولان الوجود منافي العدم ومنافي الشيء يمتنع ثبوته في ذلك الشيء
المسئلة الخامسة حكم صريح العقل بان كل موجود اما ان يكون
واجبا لذاته او ممكنا لذاته   لما فرغ من تقسيم المعلوم الى الموجود والمعدوم
ومن ذكر احكامهما شرع في تقسيم الموجود فقال صريح العقل حاكم بان كل موجود
فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته ووجهه هو ان كل موجود
فاما ان يكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم او لا يكون فان
لم تكن حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمى بالواجب لذاته وهو الله
سبحانه وتعالى وان كانت حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم ولا معنى للممكن
سوى هذا فصح تسميته بممكن الوجود فان قيل ما الفائدة في تقييد ممكن
الوجود بقوله لذاته فهل يعقل ممكن الوجود لغيره وممكن الوجود لذاته
كما ان الواجب تارة يكون واجب الوجود لذاته كالاله وتارة يكون

واجبا لغيره كما اذا وجد السبب التام لوجود الممكن ولنا الامكان عند العقلا
ايضا على قسمين منه ما هو راجع الى الذات وهو نفيها العدم والوجود ومنه ما هو
راجع الى الغير وهو المسمى بالاستعداد التام الذي يحصل عند اجتماع الاسباب والشرائط
وانتفا الموانع فقوله لذاته يريد به النوع الاول من الامكان لا النوع الثاني
فلهذا اتى بهذا القيد — اما الواجب لذاته فله خواص الاول
الشي الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا الى اخره — لما فرغ من تقسيم
الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته شرع في خواص كل واحد منهما فبدا بذكر
خواص الواجب لذاته الخاصة الاولى هو ان كون الشي الواحد لا يجوز ان
يكون واجبا لذاته ولغيره معا ويجب ان يعلم قبل الخوض في الدليل ان الواجب
لذاته له معنيان احدهما ان يستحق الوجود من ذاته والثاني عدم احتياجه
الى غيره وهو المعبر بالاستغنا المطلق وهو من لوازم المعنى الاول واما الواجب
بالغير فهو الذي يكون معلول ذلك الغير ويكون ممكنا لذاته اذا عرفت
هذا فنقول يستحيل ان يكون الشي الواحد واجبا لذاته ولغيره معا
اما اولا فلان ما بالغير يرتفع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير فلو بارتفاع
كان الشي الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم ان يرتفع معا لزم ان يرتفع نظرا
الى ارتفاع ذلك الغير الذي هو سبب له وان لا يرتفع نظرا الى وجوب ذاته
فيلزم اجتماع النقيضين واما ثانيا فلان الواجب بالغير ممكن لذاته فلو كان
الشي الواحد واجبا لذاته وواجبا لغيره يلزم ان يكون واجبا لذاته وممكنا
له وهو محال وهذا اقوى من الاول — الثاني ان الواجب لذاته
لا يكون مركبا الى اخره — هذا هو الخاصة الثانية للواجب
لذاته وتقريره ان نقول واجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون
له اجزا سوا كانت الاجزا حسية او عقلية لان كل مركب فهو مفتقر
الى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى الغير فيكون ممكنا وكل ما ليس

بممكن ليس بمركب لكن الواجب ليس بممكن فلا يكون مركبا لا يقال 21
الدلالة انما دلت على انتها الممكنات الى منقطع الحاجة فلم لا يجوز ان يكون
ذلك الشي مركبا من اجزا كل واحد منها واجب لذاته فذلك المركب وان كان
لتركيبه مفتقرا الى الاجزا الممكنة لوجوب اجزائه غني عن السبب المنفصل
لانا نقول ان كان الواجب لذاته من تلك الاجزا ليس الا الواحد
فذلك الواحد ان كان مركبا عاد الكلام فيه والا فالواجب واحد والبواقي
معلولات وان كان الواجب اكثر من الواحد كان الواجب مقولا على
كثيرين هذا خلف سلمنا انه لا خلف فيه لكن تلك الاجزا ان لم يكن
بينها ملازمة كان كل واحد منها مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره
فلا يكون اجزا الشي واحد وان كان بينها ملازمة كان البعض علة
للبعض والمعلول ممكن فلا يكون الاجزا باسرها واجبة وقد فرض كذلك
هذا خلف — الثالث الوجوب بالذات لا يكون مفهوما ثبوتيا
الى اخره — هذا هو الخاصية الثالثة وقد اختلفوا في ان الوجوب
هل هو وصف ثبوتي زايد على ماهية الواجب ام لا فاختيار المصنف
رحمه الله انه عدمي واحتج عليه بوجهين احدهما ما ذكر في الكتاب
وهو ظاهر غني عن الشرح والثاني ان نقول ان اريد بالوجوب
عدم توقفه على الغير فلا خفى انه عدمي وان اريد به استحقاق الوجود
من ذاته فهو ايضا عدمي لان استحقاق الوجود متقدم عليه فلو كان
الاستحقاق ثبوتيا كان ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف هذا
خلف واحتج من قال بانه وجودي انه مقابل للاوجوب الذي
هو عدمي فيكون هو ثبوتيا ولانه عبارة عن تاكد الوجود فلو كان
عدميا لكان احد النقيضين متاكدا بالاخر وهو محال واعلم
ان للواجب لذاته خواص اخر غير مذكورة في الكتاب

فمنها انه لا يتركب عنه غيره والا لكان بينه وبين ذلك المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له مع الغير ومنها ان لا يكون وجوده زايدا عليه والا لكانت ماهيته علة له والعلة سابقة بالوجود على المعلول فيكون ماهيته متقدمة بوجودها على وجودها هذا خلف ومنها ان لا يكون الوجوب بالذات مشتركا بين اثنين والا لامتاز كل واحد منهما بشيء اخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وعما به الامتياز ومنها ان الواجب لذاته لا بد وان يكون واجبا من جميع جهاته اذ لو افتقر في اتصافه بشيء او في سلب شيء عنه الى غيره ولا يكفي في ذلك ذاته كان ممكنا هذا خلف

واما الممكن لذاته فله خواص الاول الى اخره

لما فرغ من خواص الواجب لذاته شرع في خواص الممكن لذاته وهو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال وانما قيدنا بالوجود والعدم لتخرج منه الضروري الوجود والضروري العدم واحترزنا من حيث هو هو عن خلاف المعلوم فانه يلزم من فرض عدمه محال لو كان معلوم الوجود او من فرض وجوده محال لو كان معلوم العدم وهو انقلاب العلم جهلا ومع ذلك فانه ممكن نظرا الى ذاته اما الخاصية الاولى فهي ان الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد الطرفين اما الوجود او العدم اولى له من الطرف الاخر واعلم ان من الناس من جوز ذلك وقال الموجودات السيالة مثل الصوت والحركة والزمان لا شك ان العدم اولى بها والا لصح بقاؤها ولا شك في انه يصح الوجود عليها فيكون ممكنة ومع ذلك فالعدم بها اولى واما المحققون فقد اتفقوا على انكار ذلك واحتجوا عليه بوجهين احدهما ما ذكره في الكتاب وتقريره هو انا لو فرضنا ان احد الطرفين اولى به من الطرف الاخر بخصوص تلك الاولوية اما ان كان مانعا من طريان الطرف الاخر او لا يكون مانعا فان كان مانعا كان ذلك واجبا لا ممكنا هذا خلف

22 وان لم يكن مانعا فلنفرض الماهية مع تلك الاولوية تارة موجودة واخرى معدومة لكون نسبة تلك الاولوية الى الوقتين على السوية فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم اما ان يفتقر الى مرجح او لا يفتقر فان كان الثاني لم تكن تلك الاولوية كافية في بقاء الطرف الراجح بل لا بد معها من عدم السبب للطرف الاخر وقد فرضناها كافية هذا خلف وان كان الاول لزم وقوع الممكن لا لمرجح وهو محال على ما سياتي فان قيل نحن نختار القسم الاول وهو ان يكون تلك الاولوية مانعة من طريان الطرف الاخر فلم لا يلزم كونه واجبا لذاته اذ ذاك لا يخرجه عن كونه ممكنا كما اذا اخذنا السواد مع كونه موجودا فانه يصير واجبا ولكن ذلك لا يخرجه عن الامكان نظرا الى ذاته فلذا هذا سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه لو افتقر الى المرجح يلزم منه المحال قوله فحينئذ لا يكون تلك الاولوية كافية قلنا لم قلتم بانها كافية فانا لا نلتزم كونها كافية بل نلتزم ثبوت مجرد الاولوية لا انها كافية فلم قلتم ليس كذلك والجواب عن الاول انا لا ندعي وجوبه مطلقا بل نقول مع وصفه بتلك الاولوية يكون واجبا وهذا الكلام فيه نظر لان الخصم يقول من حيث هو هو ممكن ومع وصف الاولوية يستغني عن المرجح لم قلتم انه ليس كذلك وعن الثاني ان الخصوم يعتقدون ان تلك الاولوية تغنيه عن المؤثر فاذا اثبتنا احتياجه الى المؤثر مع تلك الاولوية سقط كلامهم الوجه الثاني هو ان تلك الارجحية اما ان يعتبر معها عدم سبب المعدم او لا يعتبر فان اعتبر ذلك فيها لم يحصل الرجحان الا عند اعتبار عدم ما يقتضي العدم فيكون هو لا هو ما يقتضي ذلك الرجحان وان لم يعتبر فيها ذلك بل سواء تحقق عدم السبب المعدم او لم يتحقق فان ذلك الرجحان حاصل واذا كان ذلك الرجحان حاصلا عند تحقق السبب المعدم لم يكن ذلك السبب قويا على اعدامه فيكون

ف

الوجود يمتنع الزوال عنه من كل الوجود فيكون الممكن واجبا هذا خلف
وهذا الوجه يرجع حاصله الى الاول ثم اجاب عن كلمات الخصوم بانا لا
نسلم بان العدم اولى بالحركة والزمان والصوت وهذا لان هذه الامور غير
قابلة للوجود الا في زمان واحد فيكون نسبة وجودها ونسبة عدمها اليها
في ذلك الزمان الواحد على السوية   الثاني ان الممكن المتساوي
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح الى اخره   هذا هو الخاصية الثانية
للممكن لذاته وقد اختلف العقلاء في ان احتياج الممكن المتساوي الى
المرجح ضروري ام كسبي فذهب جمهور المتكلمين والحكما الى ان العلم به ضروري
واستدلوا على ان العلم به ضروري بما ذكره في الكتاب وهو انك لو لطمت
وجه صبي حال غفلته فانه لا يصدقك في قولك ان هذه اللطمة حدثت
من غير لاطم وذهب بعضهم الى ان العلم به كسبي واحتجوا على ذلك
بما ذكره في الكتاب ايضا وهو قوله وهو ايضا فلما كان الطرفان بالنسبة
اليه على السوية وجب ان لا يحصل الرجحان بالنسبة اليه والا لزم التناقض
وتقريره هو ان يقال الاستوا والرجحان متناقضان فلما كانت الماهية
مقتضية للاستوا فلو حصل الرجحان ايضا لاجتمع النقيضان واعترض
المصنف رحمه الله على هذا الكلام فقال من شرط التناقض اتحاد المرجع
واذا كان كذلك فنقول الماهية تقتضي الاستوا فلو كانت مقتضية للرجحان
ايضا لزم التناقض ونحن لا نقول الماهية مقتضية للرجحان والتساوي
بل نقول لم لا يجوز ان يكون الماهية مقتضية للتساوي واما الرجحان
فقد وقع لا عن سبب اعني لا عن ذاته ولا عن غيره وعلى هذا لا يلزم التناقض
ثم تكلف بدليل يدل على ذلك المطلوب في بعض كتبه وهو انه لما ثبت ان
نسبة طرفي الممكن اليه على السوية وجب ان لا يدخل في الوجود الا بعد ان
يصير وجوده راجحا على عدمه وذلك الرجحان السابق على وجود الممكن يستحيل

ان يكون محله ذلك الممكن بل لا بد له من محل اخر يلزم من وجوده وجود ذلك 23
الرجحان وذلك هو المؤثر والسؤال عليه هو ان يقال لم قلتم بانه لا يصير
موجودا الا بعد صيرورة وجوده راجحا على عدمه ان ادعيت فيه الضرورة
فلتدع الضرورة ابتداء في اول المسئلة وان ادعيت انه برهاني فاين البرهان
سلمنا ذلك لكن ذلك الرجحان انما يفتقر الى محل ان لو كان امرا وجوديا وهو
عدمي والا لزم ان لا يتحقق ذلك الرجحان ايضا الا بعد رجحان وجوده على عدمه
ولزم منه التسلسل سلمنا ذلك لكنه لو قام رجحان الممكن بمؤثره يلزم قيام
صفة الشي بغير ذلك الشي وهو محال   الثالث احتياج الممكن الى المؤثر
لامكانه لا لحدوثه الى اخره   هذا هو الخاصية الثالثة للممكن وقد
اتفقوا على انه لا غنا للممكن عن الحاجة لكنهم اختلفوا في منشائها
فمنهم من قال علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث وهم الحكما وبعض
المتكلمين ومنهم من قال بان العلة هي الحدوث وهم جمهور المتكلمين
ومنهم من قال هو مجموع الحدوث والامكان اذا عرفت هذا فاعلم
ان الحكما قالوا احدهما معتبر في الحاجة اذ لو انتفى كل واحد منهما لم يبق الا العدم
والوجوب والامتناع وكل ذلك ينافي الحاجة في المؤثر واذا كان احدهما معتبرا
في الحاجة والحدوث لا يصلح ان يكون علة للحاجة تعين ان يكون العلة هي
الامكان وانما قلنا بان الحدوث لا يصلح ان يكون علة للحاجة وذلك لانه
كيفية لوجود الحادث فيكون متاخرة عنه ووجود الشي متاخر عن تاثير الفا عل
فيه وتاثير الفاعل فيه متاخر عن احتياجه اليه لانه لو لم يكن محتاجا اليه
لا يكون واقعا به واحتياجه اليه متاخر عن علة احتياجه اليه فاذا يمتنع ان
يكون الحدوث علة الحاجة او جزءا منها او شرطا لها والا لزم تاخر الشي عن نفسه
بمراتب قال المتكلمون هذا الكلام في حيز التعارض وذلك لان
احدهما علة والامكان ليس بعلة فتعين ان يكون العلة هي الحدوث وانما قلنا

ان الامكان لا يصلح للعليه وذلك لانه صفه للممكن والصفه متاخرة عن وجود الموصوف
فان منعتم ذلك فقد بطل اصل دليلكم والوجود متاخر عن تاثير الفاعل فيه الى اخر
ما قررتم فلو كان الامكان علة لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب قال الحكما لا نسلم
ان الامكان متاخر عن الممكن وقولكم الصفه متاخره عن الموصوف باطل لان
الامكان لو كان متاخرا لزم كون الشي قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا وهما محالان
على ان تاخر الكلام بوجه اخر فنقول الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بالعدم
فيكون الوجود داخلا في مفهوم الحدوث والجزء متقدم على الكل فيكون الوجود متقدما
على الحدوث وتاثير الفاعل فيه متقدم على وجوده واحتياجه اليه متقدم على تاثير
القادر فيه وعله احتياجه اليه متقدمه على ذلك الاحتياج فلو كان الحدوث
علة لزم تاخير الشي عن نفسه بمراتب ولقائل ان يقول كيف جعلتم الاحتياج الى
الفاعل متقدما على وجوده مع ان الاحتياج من الصفات العائدة الى المحتاج وقد
قررتم ان الصفه متاخره عن الموصوف ولان الاحتياج نسبته بينه وبين المؤثر
والنسبه متاخرة عن المتنسبين   المسئله السادسة الممكن اما ان يكون
قايما بنفسه او قايما بغيره الى اخره   لما فرغ من تقسيم الموجود الى الواجب
والممكن ومن بيان خواصهما شرع في تقسيم الموجود الممكن الى اقسامه فقال
الممكن اما ان يكون قايما بنفسه اي لا يفتقر في تقدمه الى محل يقوم به او يكون
قايما بغيره اي يكون مفتقرا الى محل يقوم به ثم نقول القايم بنفسه لا يخلو
اما ان يكون متحيزا او لا يكون وقد قيل في رسم المتحيز انه الذي يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك وانما قيل يمكن ان يشار اليه ولم
يقل هو الذي يشار اليه لان كثيرا من الاجزا الداخله في الارض لا يشار اليها
وهي متحيزة وكذلك في باطن الحيوان من الاقسام وقوله اشارة
حسيه فيه احتراز عن الاشارة العقليه وقوله هنا او هناك احتراز
عن العرض فانه يمكن الاشارة الحسيه اليه لكن لا يصح ان يقال بانه هنا او هناك

24 فان ذلك من خواص المتحيزات فان قيل على هذا التعريف سوالان احدهما
ان قوله يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك لان امكان ان يشار اليه
اعم من ان يشار اليه في الساعه اي الساعة الثانية الثاني انه ذكرتموه
يشكل باللون فانه يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك مع انه ليس بمتحيز
والجواب عن الاول انه لا حاصل له الا تقييده بالموجود وعن الثاني
انا نريد بقولنا هنا او هناك على سبيل الاستقلال فان قيل ما معنى الحيز الذي
يحصل فيه المتحيز قلنا الحيز اما مكان وهو الجسم الصالح لان ينقل اليه
جسم اخر او مقدر مكان وهو الفضا الخالي المجاور للجسم الغير الممكن فيه حتى انه لو فرض
تمكنه فيه صادفت كان له فعلى هذا كل ما هو في المكان فهو في الحيز وليس كل ما هو
في الحيز فهو في المكان اذا عرفت معنى المتحيز فنقول المتحيز اما
ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم واختلفوا
في اقل ما يتركب منه الجسم ومأخذ الخلاف يرجع الى الاختلاف في تعريف الجسم فقال
اصحابنا الجسم هو المؤلف ثم اختلفوا فقال بعضهم اقل ما يتركب منه الجسم
جوهران فصاعدا وقال امام الحرمين الجوهران اذا ائتلفا صارا جسمين
ويمكن ان يقال عليه قد زعمتم ان الجسم لا بد ان يكون قابلا للانقسام فيكون
الجوهر الفرد حال الاجتماع جسما لزم قبوله الانقسام وهو محال ولا جواب
له عن ذلك الا ان يمنع قولنا ان كل جسم قابل للانقسام بل البعض كذلك والبعض
ليس كذلك وقالت المعتزله الجسم هو الطويل العريض العميق ثم قالوا اقل
ما يحصل منه ذلك اجزا ثمانية لانا اذا وضعنا صفحة من اربعة اجزا حصل
الطول والعرض فاذا وضعنا عليها صفحة اخرى مثلها حصل الجسم والنزاع في ذلك
لفظي واما اذا لم يكن المتحيز قابلا للقسمة فهو الجوهر الفرد وسياتي الكلام فيه
فهذا هو القول في الشي الذي يكون قايما بنفسه ويكون متحيزا واما القسم
الاخر وهو الذي يكون قايما بنفسه ولا يكون متحيزا فهو الجوهر العقلي وقد اختلفوا

في ثبوته فالمحققون من المتكلمين اثبتوه وذهب الظاهريون من المتكلمين
الى انكاره وذهبت الكرامية والحنابلة الى انكار موجود لا يكون متحيزا ولا حالا
في المتحيز مطلقا سوا كان ذلك الموجود واجبا او ممكنا واتفق جمهور العقلا على
اثبات موجود واحد هذا شانه واجب لذاته وهو الله سبحانه وتعالى وقد احتج
المنكرون للجوهر العقلي على نفيه بان قالوا لو فرضنا موجودا كذلك لكان مساويا للبارى
تعالى في كونه غنيا عن التحيز وعن الحال في المتحيز ويلزم من المساواة في ذلك المساواة في
تمام الماهية واعترض المصنف رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا اشتراك
في امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية لجواز اشتراك المختلفات
في وصف واحد مشترك واعلم ان ما ذكره من التقسيم غير مستقيم على راى الحكما لانهم
يقسمون الموجود الممكن على نحو اخر من التقسيم وهو انهم يقولون الموجود الممكن
اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا يكون في موضوع وهو الجوهر والجوهر اما
ان يكون حالا وهو الصورة الجسمية او يكون محلا وهو الهيولى او يكون مركبا
منهما وهو الجسم او لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما ان يكون متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير وهو النفس الناطقة او لا يكون وهو العقل واما الموجود الممكن
لذاته القائم بغيره فهو المسمى بالعرض وانما يسمى عرضا لعروضه على المحل وقيل سمي
بذلك لعدم دوامه وبقائه اي يعرض ويزول قال سبحانه وتعالى هذا
عارض ممطرنا ويقال عرض المرض ثم ان العرض لا يخلو اما ان يكون قائما
بالمتحيزات كالالوان والاكوان وهي الاعراض الجسمانية او يكون قائما بالجواهر
العقلية كالعلوم والارادات وهي الاعراض الروحانية المسئلة السابعة
الاعراض اما ان يكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة الى اخرها
لما فرغ من تقسيم الموجود الممكن القائم بالنفس الى اقسام شرع في تقسيم الموجود
الممكن القائم بالغير الذي هو المسمى بالعرض الى اقسامه فقال الاعراض
اما ان يكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة او صدق قبول القسمة

او لا هذا ولا ذاك اما الاول فهو الاعراض النسبية وهي على سبعة اقسام واعلم 25
ان هذا النوع من التقسيم مستقيم على راى الحكما فان المقولات عندهم عشرة
واحدها الجوهر وقد ذكرنا وجه تسميته الى اقسامه الخمسة على وفق رايهم واما
التسعة الباقية فهي المذكورة في هذه المسئلة عن المصنف رحمه الله اهمل منها
ذكر بعض انواع الكم والكيف اما القسم الاول من الاعراض النسبية فهو حصول
الجسم في مكانه وهو المسمى بالكون في اصطلاح المتكلمين وبالاين في اصطلاح الحكما
واعلم ان الكون منه ما هو حقيقي لكون الشي في مكانه الخاص به الذي
لا يسعه غيره ومنه ما هو غير حقيقي لكون الانسان في الدار او في السوق
او في البلد او في الاقليم بل في الارض كلها فان هذه اينات غير حقيقية ولهذا
اذا سئل عنه اين هو يصح ان يجاب باي واحدة كانت من هذه الاينات
وقد اختلفوا في المكان الذي يحصل فيه الجسم فذهب ارسطو واتباعه
الى انه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي وذهب افلاطون ومتبعيه الى انه هو البعد المجرد وهولا قالوا
من غايات الانا الحاوي لهذا الابعاد ثلثه تتعاقب عليها الاجسام وهي المسماة
بالمكان ثم اختلفوا فمنهم من جوز خلو هذه الابعاد عن الاجسام
وهم القائلون بالخلا ومنهم من لا يجوز ذلك ومما يجب ان يعلم هو ان حصول
الجسم في المكان نسبة بينه وبين المكان فتكون مغايرة لذات الجسم
والمكان لا محالة الا ان من المتكلمين من اثبت معنى اخر قائما بالجسم توجب
هذه النسبة وسماه بالكون وقال الكون علة للكائنية ومنهم
من انكر ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الكون جنس تحته انواع اربعة
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ووجه الحصر هو ان يقال
الجوهر لا يخلو اما ان يبقى في حيز واحد اكثر من زمان واحد او لا يكون
كذلك فان كان الاول فهو الساكن وان كان الثاني فهو المتحرك

وعلى التقدير فلا يخلو اما ان يكون بحيث لا يمكن ان يتوسط ثالث بينه وبين
غيره من الجواهر او لم يكن والاول هو الاجتماع والثاني هو الافتراق والحركة
في اصطلاح المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز
اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد فعلى
هذا يكون السكون ايضا امرا وجوديا كالحركة فانه لا يختلف ماهيتهما
واما الحكماء فقد ذهبوا الى ان السكون عدمي قالوا الحركة عبارة عن الانتقال
من الحيز الاول الى الحيز الثاني والسكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك فلذلك جعلوه عدميا قال المصنف رحمه الله في كتابه المسمى
شرح العيون الذي يغلب على الظن ان النزاع بينهم وبين المتكلمين في ان السكون
عدم ام ثبوت نزاع لفظي وذلك لان الجسم اذا سكن فقد حصل هناك امران
زوال الحركة وعدمها والثاني حصوله في ذلك الحيز على سبيل الدوام والا
ستمرار وهو امر ثابت فان اريد بالسكون الامر الاول فهو عدم وان اريد به
المعنى الثاني فهو ثبوت فثبت ان الوفاق بينهم وبين المتكلمين حاصل من حيث
المعنى الثاني حصول الشيء في الزمان وهو متى لما فرغ
من المقولة الاولى من الاعراض شرع في المقولة الثانية منها وهي المسماة عندهم
متى وهي عبارة عن نسبة الشيء الى زمانه ككون الشيء في السنة او في اليوم
وقد زيد في رسمها فقيل هي عبارة عن حصول الشيء في الزمان او في طرفه
فان كثيرا من الاشيا يقع في طرف الزمان اعني في ان من الانات ومع ذلك
يصح ان يسال عنها بمتى والفرق هو ان الزمان مقدار يقبل القسمة
بخلاف الان فنسبة الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط وكما ان الاين
انقسم الى حقيقي وغير حقيقي فلذلك متى ينقسم الى حقيقي وهو كون الشيء في الزمان
الذي يطابق وجوده ولا يفضل عليه ككون السكون مثلا في ساعة
معينة من الليل والى غير حقيقي وهو ككون الكسوف في ليلة كذا بل في شهر كذا

بل في سنة كذا بل في دور كذا الثالث النسبة المتكررة
اعلم ان الاضافة حالة تعرض للجوهر بسبب كون غيره في مقابلته ولا يعقل وجودها 26
الا بالقياس الى الغير كالابوة فانها عارضة للاب وماهية الاب ليست
مضافة في ذاتها من حيث تلك الماهية لكن لحقها الاضافة وكذا الابن فان له
ماهية هي انه حيوان مخصوص وليس بمضاف من هذا الوجه بل لحقه
اضافة الى الاب وبسبب تلك الاضافة يقال له ابن فالاب ليس
مضاف حقيقي وكذا الابن وانما المضاف الحقيقي هو الابوة والبنوة واعلم
ان الاضافة ليست معنى واحدا في المضافين بل لكل واحد منهما مختص
بالاضافة الى الاخر غير اضافة الاخر اليه ثم ان الاضافة قد تعرض للمقولات
كلها وقد ذكرنا في كتابنا الذي نعتناه من المباحث المشرقية فمن اراد تفصيل
ذلك فليطالعه عنه مع سائر المباحث الشريفة في مقولة الاضافة واما
هنا فيقتصر على هذا القدر اذ لا تعلق لهذه المباحث بعلم الكلام
الرابع تاثير الشيء في غيره وهو الفعل اعلم ان هذه المقولة عبارة
عن كون الشيء بحيث يؤثر في غيره اثرا غير قار الذات بل لا يزال
يتجدد ذلك كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد والتقطيع
ما دام يقطع والخامس تاثر الشيء بغيره وهو الانفعال
اعلم ان هذه المقولة عبارة عن كون الشيء متاثرا من غيره ما دام
في التاثير مثل التسخن والتبرد والتقطع لا كالسخونة والبرودة وبينهما
فرق فان هو الاستحالة والتغير من حال الى حال وهو حقيقة الحركة واما
الاثر الحاصل القار الذات بعد وقوف الحركة فهو من مقولة الكيف
لا من مقولة ان ينفعل السادس كون الشيء محاطا بغيره الى اخره
اعلم انه اذا صار الشيء محاطا به فهو على وجهين احدهما ان يكون بحيث
ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهذا هو الملك والجدة كالتسلح

الثانی

والتلبس والتختم والتقمص الثاني ان لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط
به وهو الاين ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشي واحد وهو كون الشي
محاطا بغيره فلهذا قال الشيخ الرئيس في كتبه هذه المقولة عسرة
على الفهم   السابع الهيئة الحاصلة للجسم الى اخره   اعلم ان هذه
المقولة عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض
نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى المكان مثل القيام والقعود
والركوع والسجود وهذه الهيئة هي المسماة بالوضع وهي عارضة لجملة
الجسم لا لاحاد اجزائه   ومنهم من قال هذه النسب
لا وجود لها في الاعيان الى اخره   اعلم ان كل هذه الاعراض السبعة
من قبيل الاعراض النسبية وقد ذهب جمهور المتكلمين الى انها غير
موجودة في الاعيان بل هي اعتبارات ذهنية واحتجوا على ذلك بوجوه
احدها ما في الكتاب وتقريره هو انها لو كانت موجودة فلا بد وان تكون   ما ذكره
محالها متصفة بها فاتصاف محالها بها يكون نسبة اخرى ولزم التسلسل
الثاني لو كانت الاضافة موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات
في الموجودية ومخالفة لها في ماهيتها المخصوصة فوجودها غير ماهيتها
فاتصاف ماهيتها بوجودها يكون اضافة اخرى ولزم التسلسل حجة
المثبتين لها هي ان المفهوم من كون الشي موثرا في الغير قابلا للغير من كونه
ابا وابنا مغاير للمفهوم من تلك الذات المخصوصة وذلك المفهوم المغاير
ليس سلبا محضا لان قولنا موثر نقيض لقولنا ليس بموثر الذي هو سلب
ورافع السلب ثبوت فهذه المفهومات امور ثبوتية زايدة على الذات
ثم قال والجواب المخالف ليس الا الزام التسلسلات نحن نلتزمها اجاب
المتكلمون بان قالوا اما التسلسل فباطل بطريقة التطبيق وقد مرت
الاشارة اليها في مسئلة ان المعدوم ليس بشي وايضا فهب انكم التزمتم

27 هذه التسلسلات الا ان المحال لازم مع ذلك فان التسلسل انما يعقل
في امور يلتصق كل واحد منها بغيره لا الى نهاية الا ان القول بكون النسبة
امرا وجوديا زايدا يمنع من هذا الالتصاق لان كل شيئين يفرضان ملتصقين
فالتصاقهما متوسط بينهما فالملتصقان غير ملتصقين هذا خلف
القسم الثاني من الاعراض الموجبة لقبول القسمة الى اخره   لما قسم الاعراض
الى ثلثة اقسام شرع في القسم الثاني وهو الاعراض الموجبة للقسمة وهو
المسماة بالكم عندهم وقد فصل في رسم الكم وهو العرض الذي يقبل لذاته
المساواة واللامساواة والتجزي اذا عرفت هذا فنحن نقسم الكم على وجه
لا يخرج منه شي من اقسامه فان ما ذكره في الكتاب غير حاو لجميع اقسامه
فنقول الكم ينقسم الى متصل ومنفصل فالمتصل هو الذي يمكن ان يفرض
فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بينها والمنفصل ما لا يمكن ان يفرض
فيه ذلك والمتصل ينقسم الى قار الذات ذي الوضع والى غير قار الذات
عديم الوضع فالقار الذات ذو الوضع هو الذي يحصل لاجزائه المفروضة
اتصال وثبات يمكن ان يشار الى كل منها في جهة واحدة فقط وهو الخط
ومنه ما يقبل الاشارة في جهتين فقط وهو السطح ومنه ما يقبل
ذلك في جهات ثلثة وهو الجسم التعليمي ويسمى ايضا ثخنا لانه حشو ما بين السطوح
وعمقا اذا اعتبر فيه النزول وسمكا اذا اعتبر فيه الصعود فهذا ما نقوله
في الكم المتصل القار الذات واما المتصل غير القار الذات فهو الذي
ليس لاجزائه المفروضة ثبات ووضع بل هي انما توجد على التجدد والتقضي
فهو الزمان وقد اختلفوا في انه هل هو يوجد في الخارج ام هو اعتباري
ذهني واختلفوا ايضا في ماهيته فمنهم من زعم انه مجرد عن المادة وقال
انه واجب لذاته ومنهم من جعله جسما وقال انه فلك معدل النهار
ومنهم من جعله عرضا غير قار وقال انه هو الحركة ومنهم من جعله عبارة

يعقد بالحركة وهو اختيار ارسطو واتباعه وقد تكلمنا في جميع ذلك
في الكتاب الذي انتخبناه من المباحث المشرقية فمن اراد تحقيق ذلك
فعليه مطالعته واما الكم المنفصل فهو العدد لا غير اذ ليس يمكن ان يفرض
بين اجزائه المفروضة فيه حد مشترك يصل احدهما الى الاخر كالنقطة المفروضة
المشتركة بين قسمي الخط وكالخط المشترك بين قسمي السطح وكالسطح المشترك
بين قسمي الجسم وكالان المشترك بين الماضي من الزمان والمستقبل التعليمي
والقسم الثالث العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة الى احد
لما فرغ من ذكر القسمين الاولين من الاعراض شرع في القسم الثالث وهو
العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهو المسمى بالكيف عندهم ونحن
نذكره بجميع اقسامه وقد يقال في رسمه انه هيئة قارة في جسم لا يوجب
اعتبار وجودها فيه نسبة الى امر خارج عنه ولا في اجزائه ولا قسمة له
في ذاته وانواعه اربعة فالاول الكيفيات المختصة بذوات
الانفس وهي التي يكون مشروطة بالحيوة وهي ان كانت راسخة سميت
ملكات مثل العلم والصحة والشجاعة وان لم يكن راسخة سميت حالات
مثل غضب الحليم ومرض الصحيح المزاج وهذا النوع من الكيف ينقسم
الى ادراك وتحريك القسم الاول الادراك وهو اما ادراك الكليات
كالعلوم والظنون ونحوهما والمدرك اما النفس الناطقة وسيأتي الكلام
فيها واما ادراك الجزئيات والمدرك لها اما الحس الظاهر او الباطن
اما الاول فخمسة احدها اللمس وهو قوة منبثة في جلد البدن واعصابه
تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وهي سارية في جميع البدن وانما
خلقت في الحيوان ليدرك ما يضاده فيحترز عنه وخلق فيه ايضا التمكن
من الحركة ليقدر على الاحتراز فلا جرم كل حساس فهو متحرك بالارادة
وثانيها الذوق وهو مشروط باللمس وانما خلق لجلب النافع وهو

النافع وهو قوة مرتبة في العصبة المفروشة على جرم اللسان يدرك الطعوم 28
المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبة التي في فيه فعلة ويحس
وثالثها الشم وهو قوة مرتبة في زائدتي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
تدرك ما يؤدي اليها الهواء المستنشق من بخار ذي الرائحة ورابعها السمع
وهو قوة مرتبة في العصب المفروش في باطن سطح الصماخ يدرك ما يتأدى
اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع انضغاطا بعنف يحدث فيه
تموج فاعل للصوت ويتأدى الى الهواء الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل
نفسه ويماس امواج تلك الحركة سطح العصب فيسمع وخامسها البصر وهو
قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام
ذوات الالوان المتأدية اليها بتوسط الاجسام الشفافة واما الثاني فهو
الحس الباطن وهو اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا معا والاول
اما ان يكون للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية كالخيال
الحاصل من زيد وعمرو وبالمعاني الجزئية كادراك ان هذا الشخص صديق وذلك
الاخر عدو والمدرك للصور الجزئية الحس المشترك وهو المجمع لصور المحسوسات
الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية هو الوهم وخزانة الحس المشترك هو
الخيال والوهم وخزانته وهي الحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي من شانها نها
ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب
صورة انسان يطير وجبل من ياقوت وهذه القوة ان استعملتها القوة
الوهمية سميت متخيلة وان استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة واما القسم
الثاني من النوع الاول من الكيف فهو التحريك واعلم ان القوى
المحركة اما باعثة او فاعلة اما الباعثة فهي التي اذا ارتسم في الخيال صورة
مطلوبة او مهروب عنها حملت الفاعلة على التحريك وهي ان حملت على تحريك
يحصل به الشيء المتخيل انه نافع او لذيذ سميت قوة شهوانية وان حملت على تحريك

يدفع به الشي المتخيل ضارا سميت قوة غضبية واما القوة الفاعلة فهي القوة
المنبثة في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات وتجذب
الاوتار والرباطات الى جهة المبدا او ترخيها فتمتد الاوتار الى خلاف جهة
المبدا فهي التي تستعد بها الاعضا لقبول الحس والحركة وهي المسماة بالقوة
الحيوانية فهذا تفصيل القوى التي بها الادراك والتحريك النوع الثاني
من الكيفيات هي الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمسة الظاهرة
المذكورة وهي ان كانت راسخة سميت بالانفعاليات وان كانت ضعيفة
سميت بالانفعالات واعلم انه فرق بين ادراك تلك الاعراض المحسوسة
وبين نفس تلك الاعراض فان اشترك كل واحد منهما في كونه اعراضا فادراك
تلك الاعراض من القسم الاول من الكيف واما نفس تلك المدركات
المحسوسة فهي من النوع الثاني منه اما المحسوس بالقوة الباصرة
فهو قسمان الاول اللون وهو بانواعه متصور لنا تصورا اوليا
فلا يمكن تعريفه وهو مما يحس به اولا ثم بواسطة الاحساس به يحس
الشكل ثانيا فالشكل متوقف على وجود اللون وهل اللون متوقف
على وجود الضوء ام لا فيه خلاف فعند ابي علي الضوء شرط وجود اللون
وعندنا شرط كونه مرئيا واعلم ان الفرق بين الضوء والنور والبريق
والشعاع هو ان الظهور اذا كان للشي من ذاته يسمى ضوءا وذلك
مثل ما للشمس واما الظهور الذي للشي من غيره فيسمى نورا كما
للجدران المستنيرة بضوء الشمس او السراج والترقرق الذي للشي
من ذاته يسمى شعاعا والترقرق الذي للشي من غيره يسمى بريقا كما
للمرآة اذا عرفت هذا فاعلم ان من الناس من قال الضوء جسم
ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وهو باطل لان الاجسام متساوية
في الجسمية ومختلفة في كونها مستضيئة وهذا يدل على ان النور والظلمة

معادان الجسم واما المحسوس بالقوة السامعة فهي الاصوات 29
والحروف اما الصوت فقد قال بعضهم الصوت عبارة
عن اصطكاك الاجرام الصلبة وهو خطا لان الاصطكاك مماسة قوية
والمماسة غير الصوت والحق ان الصوت من اظهر المدركات اذ هو
محسوس ومعلوم بالضرورة فيمتنع تعريفه واما الحروف فاعلم الرئيس از
حده بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الخفة
والثقل تميزا في المسموع واما المحسوس بالقوة الشامة فهو الروائح
وليس لها اسم الا من جهة الموافقة او المخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة
منتنة واما ان يشتق لها من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة
طيبة ومنتنة واما المحسوس بالقوة الذائقة فهي الطعوم التسعة
وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة
والعفوصة والقبض والتفاهة واعلم ان الجسم اما ان يكون عديم
الطعم وهو التفه اما حقيقة او في الحس والذي له طعم لكنه
لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شي يخالط اللسان حتى يدركه ثم اذا
احتيل في تلطيف اجزائه احس منه بطعم كما في النحاس واما ان يكون
له طعم وبسائط الطعوم ثمانية لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا إما
او كثيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او القوة
المعتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة او في اللطيف
حدثت الحرافة او في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف
حصلت العفوصة او في اللطيف حدثت الحموضة او في المعتدل حدثت
القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف
حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة عن البسيط فاحرانه
اتحق الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة واعلم بان العفوصة اردها ثم القبض

ثم الحموضة فقد يجتمع طعمان في الجسم الواحد مثل المرارة والقبض في الحُضض ويسمى البشاعة واجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ اما المحسوس بالقوة اللامسة فهو باتفاق الحكما اثنا عشر كيفية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة اما الحرارة والبرودة فقد قال الرئيس ان الحرارة هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات والمصنف رحمه الله كان يعيب على امثال هذه التعريفات لان العلم الضروري حاصل بماهية امثالها فيمتنع تعريفها وهما وجوديان ومن الناس من قال البرودة عدمية لانها عبارة عن عدم الحرارة وهو خطا فانا نحس من البارد بكيفية محسوسة واما الرطوبة واليبوسة فهما ايضا وجوديان والرطوبة جنس تحتها انواع فان رطوبة الدهن ليست من جنس رطوبة الما وقيل في رسم الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الشكلات الغريبة واليابس هو الذي في طباعه ما يمتنع من ذلك فعلى هذا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما الثقل والخفة فقد قيل في حد الثقل انه قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط وقال ابو علي في الحدود الثقل عبارة عن الكيفية التي يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه من الحركة الى جهة السفل وعند المصنف رحمه الله الثقل امر محسوس فلا يمكن تحديده واعلم بان الثقل امر زايد على الحركة لان الثقيل المسكن في الجو قسرا نحس بثقله والزق المنفوخ تحت الماء قسرا نحس بخفته مع عدم حركتها واما الصلابة واللين فاعلم انهما وجوديان فان الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال واللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال فليس احدهما ~~حركتها واما الصلابة~~ بان يجعل عدميا للاخر اولى من العكس واللين غير الرطوبة فان الشمع لين وليس برطب والعجين

لين وليس برطب ومن الحكما من جعل اللين امرا عدميا فقال الصلابة عبارة 30
عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز فان الاصبع اذا وقع على العجين انغمز العجين تحت الاصبع وللمتكلمين ان يقولوا عدم ممانعة الغامز من لوازم اللين لا انه نفسه واما النوع الثالث والرابع من الكيفيات فقد ترك المصنف رحمه الله ذكرهما في الكتاب اما النوع الثالث فهو من الكيفيات غير المحسوسة وهو الاستعداد الشديد اما نحو القبول وهو اللاقوة كالممراضية او نحو اللاقبول وهو القوة كالمصحاحية والنوع الرابع الكيفيات المختصة بالكميات وهذا النوع يعرض اولا للكمية وبواسطتها للجسم فان الشكل مثلا اولا يعرض المقدار ثم الجسم بسببه واقسامه اربعة الاول الشكل والثاني ما ليس بشكل مثل الاستقامة والانحنا للخط الثالث ما يحصل من اجتماع اللون والشكل ويسمى بالخلقة والهيئة والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الفردية والزوجية وتحقيق القول في تمييز هذه الاقسام بعضها من بعض ان يقول الكيفية المختصة بالكمية اما ان يكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجية والفردية او بالمتصل وقد عرفت ان اقسامه اربعة الزمان والجسم والسطح والخط اما الزمان والجسم فلم يدل الدليل على اختصاصهما بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي الا بواسطتهما بقي السطح والخط فالعارض للخط الاستدارة والاستقامة والعارض للسطح اما ان يكون لاجل كونه محيطا بالخط اوليس لاجل ذلك فالاول هو الشكل والثاني هو اللون ثم ان مجموع الشكل واللون هو المسمى بالخلقة

المسلة الثامنة القول بالجوهر الفرد حق الى اخره

الفرد — لما قسم الممكنات الى اقسامها المذكورة وكان من جملة اقسامها الجوهر اراد ان يبين القول فيه وقبل الشروع في اثباته بالدليل لا بد من تلخيص صورة النزاع فنقول كل جسم فاما ان يكون مركبا من اجزا هي اجسام مختلفة الطباع كبدن الانسان ولا شك ان اجزاه حاصلة بالفعل ومتناهية واما ان لا يكون

لذلك كالما الواحد ولا شك انه قابل للانقسام والانقسامات الممكنة فيه اما ان تكون
حاصلة بالفعل او غير حاصلة وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية
فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة الاول كون الجسم مركبا من اجزا متناهية
بالفعل كل واحد من تلك الاجزا المسماة بالجواهر الفردة عند المتكلمين لا يقبل القسمة
بوجه من الوجوه اصلا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وهو مذهب جمهور المتكلمين
الثاني كونه مركبا من اجزا غير متناهية بالفعل وهو مذهب النظام الثالث
ان لا تكون الاجزا بالفعل بل بالقوة وهي متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني
وحكي قريبا منه من افلاطون فانه قال الجسم ينتهي بالتجزية الى ان ينمحق فيعود الى
هيولى الرابع ان تكون الاجزا بالقوة وهي غير متناهية وهو مذهب الحكماء وعموم
ان الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس فيه شي من المفاصل
بالفعل لكنه قابل لانقسامات لا نهاية لها بالقوة مع اعترافهم بان كل ما يخرج
من الانقسامات من القوة الى الفعل فهو متناه وهذا كما تقول الله تعالى
قادر على مقدورات غير متناهية مع قولنا ان حدوث ما لا نهاية له محال
اما المتكلمون فقد احتجوا على اثبات الجوهر الفرد به بدليلين احدهما
ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان كل واحد من الحركة والزمان مركب
من اجزا متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة الزمانية ويلزم من ذلك
تركب الجسم من جواهر فردة بيان المقام الاول في الحركة هو ان نقول
انا نشاهد ان الجسم يتحرك بعد ان لم يكن متحركا فهذه الحركة صفة زائدة على الجسم
ثم نقول هذه الصفة اما ان لا يحصل شي منها في الحال او يحصل فان لم
يحصل منها شي في الحال استحال ان يصير ماضيا ولا مستقبلا وذلك لان الماضي
هو الذي كان حاضرا في الزمان والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته كذلك
فلو لم يكن له حضور اصلا لم يكن ماضيا ولا مستقبلا ولا حاضرا وكل ما كان
كذلك لم يكن موجودا البتة فيلزم نفي الحركة اصلا هذا خلف فظهر انه لا بد

وان يحضر من الحركة شي في الحال فذلك الحاضر في الحال اما ان يقبل القسمة بحسب 31
الزمان او لا يقبل فان كان الاول افترض فيه جزان احدهما قبل الاخر لان
القسمة الزمانية هكذا تكون فحين كان النصف الاول موجودا لم يكن النصف
الثاني حاضرا وحين حضر الثاني فقد فات النصف الاول فلم يكن الحاضر حاضرا
هذا خلف ثم نعيد القسم الاول في ذلك النصف فالحاصل ان كل ما كان
منقسما بحسب القسمة الزمانية لم يكن مجموعه موجودا فما كان موجودا حاضرا
وجب ان لا يكون منقسما بحسب القسمة الزمانية فثبت ان الحاضر من الحركة غير
قابل للقسمة الزمانية اذا ثبت هذا فنقول اذا انقضى ذلك الجزء وحصل
بعد انقضائه شي اخر هو ايضا حاضر فوجب ان لا يكون هو منقسما وهكذا القول
في الجزء الثالث من الحركة والرابع والخامس فثبت ان الحركة مركبة من اجزا متتالية
كل واحد منها غير قابل للقسمة واما بيان الزمان ايضا مركب من امور متتالية
كل واحد منها غير قابل للقسمة فمن وجهين احدهما ما ذكره في الكتاب وهو
ان الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة والا
لم يكن حاضرا واذا عدم يكون عدمه ايضا دفعة فيكون ان عدمه حاصلا عقيب
وجوده وكذلك القول في الثاني والثالث وذلك يوجب كون الزمان مركبا من آنات
متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة وثانيهما ان الزمان لو كان اما
متصل وهو محال لان الماضي معدوم والمستقبل معدوم فيلزم ان يكون احدهما
المعدوم متصلا بالمعدوم الاخر بطرف موجود وهو محال واما منفصل
وحينئذ يكون الزمان مركبا عن وحدات متعاقبة وهو المطلوب اذا عرفت
هذا فنقول المقدار من المسافة التي تحرك المتحرك فيه بالجزء الذي لا يتجزى
من الحركة في الآن الذي لا ينقسم لا يخلو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان كان منقسما
كانت الحركة الى نصفها نصف الحركة الى اخرها فحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة
منقسما وذلك الآن من الزمان منقسما وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف

وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد الوجه الثاني هو انا اذا وضعنا كرة على سطح
مستو فموضع الملاقاة يجب ان لا يكون منقسما والا لكان موضع الملاقاة منطبقا
على السطح المنقسم والمنطبق على المنقسم منقسم فاذن ذلك الموضع من الكرة منقسم ثم اذا
زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع اخر تلو الاول فذلك الموضع ايضا
منقسم فاذن تصير الكرة مضلعه فلا يكون الكرة كرة هذا خلف واذا لم يكن موضع الملاقاة
منقسما فهو ان كان متحركا فهو المطلوب وان كان حالا في المتحيز يجب ان لا يكون محله منقسما
والا لزم انقسام محله ضرورة ان الحال في احد جزئيه لا بد وان يكون مغايرا للحال
في الاخر والا لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال   احتجوا بان قالوا
اذا وضعنا جوهرا بين جوهرين الى اخره   لما فرغ من الدلالة على ثبوت
الجوهر الفرد شرع في تقرير شبهة الحكماء وقد احتجوا بوجوه الاول ما ذكره في الكتاب
وهو الذي عول عليه الشيخ الرئيس في الاشكالات وتقريره ان نقول اذا
وضعنا جوهرا الذي بين جوهرين فالوسط ان منعهما من التلاقي فالوجه الذي يلاقيه
احد الطرفين غير الذي يلاقيه الطرف الاخر فينقسم وهو المطلوب وان لم يمنعهما
من التلاقي كان الطرفان متداخلين في الوسط فلم يبق هناك ترتيب وضع ولا ازدياد
حجم وليس كذلك الثاني ان كل متحيز نفرض فان يمينه غير يساره فيكون منقسما
الثالث اذا وقع الضوء على احد جانبي الجزء يصير احد وجهيه مستضيئا ويبقى الاخر
مظلما وذلك يوجب الانقسام   والجواب الى اخره   لما قرر شبهة
الخصم شرع في الجواب عنها واعلم ان الجواب من كلامهم على وجهين احدهما ما ذكره
في الكتاب وتقريره ان نقول ما ذكرتم من الوجوه لا يقتضي الا تغاير الجهات
اما تغاير الذات فلا فلم لا يجوز ان يقال الجزء واحد في ذاته والوجهان عرضان
يقومان به والذي يدل على ان كون الصفات والاعتبارات لا توجب تكثر الذات
الامور للاول ان عندكم الجسم انما يلاقي جسما اخر بواسطة سطحه ثم ان السطح
عرض قائم فلم لا يجوز تصور مثله هنا الثاني ان ما ذكرتم من ملاقاة الطرفين

32

من قبيل الاضافة والا لتوجب الكثرة في الذات كما في حق الباري تعالى وكما في الاعداد
اذ لها نسبة خاصة مع كل عدد الثالث ان المركز الذي هو نقطة غير منقسمة
بالاتفاق يحاذي جملة اجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة
واما الوجه الثاني في الجواب فهو ان الجوهر اذا كان يلاقي باحد طرفيه شيئا
اخر فقد اختص كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الاخر ولا شك ان ذلك
يوجب حصول الكثرة بالفعل فاذن لا بد وان ينتصف ذلك الجوهر ثم انه
يلاقي احد نصفيه النصف الاخر باحد طرفيه دون الاخر فينتصف ذلك النصف
والكلام فيه كما في الاول فيقتضي ذلك الى حصول انقسامات غير متناهية
وذلك ليس بحق عندكم فما هو نتيجة هذه الوجوه باطلة عندكم وما هو حق
عندكم لا ينتجه هذه الوجوه   المسئلة التاسعة حصول الجوهر
في الحيز صفة قائمة به الى اخره   لما قسم الممكن الى الجوهر والعرض وبين
اقسامهما ثم اثبت الجوهر الفرد الذي انكره الفلاسفة اراد ان يثبت وجود الاعراض
فان قوما من المتقدمين انكروا وجود الاعراض بالكلية فلذلك قال حصول
الجوهر في الحيز صفة قائمة به فانه متى ثبت ذلك فقد ثبت وجود ذلك ويصير
الخصم به محجوجا وقد احتج على ذلك المطلوب في الكتاب بوجوه ثلثه كلها في غاية
الظهور فلا نطول الكلام بشرحها   المسئلة العاشرة الحق عندي
ان الاعراض يجوز البقاء عليها الى اخرها   لما فرغ من اثبات العرض رتب
عليه بعض احكامه وهو اثبات بقائه وقد اختلفوا في ان العرض هل هو
باق ام لا فذهب اصحابنا انه غير باق ومرادهم منه ان الله تعالى يعدمه
في الزمان الثاني ثم يجدد مثله ومذهب الفلاسفة والمعتزلة انه باق وهو
اختيار المصنف رحمه الله وقد احتج على انه باق بما ذكره في الكتاب وتقريره
ان نقول الاعراض جائزة الوجود في الزمان الاول فيكون جائزة الوجود
في جملة الازمنة وانما قلنا انها جائزة الوجود في الزمان الاول لانها وجدت

بعد عدمها فيكون ماهيا بها قابله للوجود والعدم ولا نعني بكونها ممكنه في الزمان
الاول الا ذلك بيان المقام الثاني هو ان الامكان للممكن من لوازم ماهيته
لانه لو لم يكن من اللوازم لكان من العوارض وهو محال لانه يلزم منه انقلاب
الممكن واجبا او ممتنعا او بالعكس وهو محال اما اولا فلانه يلزم انقلاب
الحقايق واما ثانيا فلانه يلزم منه نفي احتياج المحدث الى المؤثر وهما محالان
واذا كان الامكان من لوازم الماهيه يلزم ان يكون ممكنه ابدا فاذن يجوز وجودهما
في الزمان الثاني والثالث وهو المطلوب قال اصحابنا الاعراض جايزه
الوجود بالنسبه الى جملة الازمان ولا نزاع فيه انما النزاع في استمرارها وهو لم وجود
فلم قلتم بان العرض يجوز وجوده بعد سبق وجوده في الزمان الاول على وجه
يتصل الوجود الاول بالثاني وما ذكرتموه منقوض بالحركة ثم قالوا الدليل
على انه لا يجوز وجوده في الزمان الثاني هو ان وجوده في الزمان الثاني المسمى
بالبقا جايز فلا بد له من مرجح مبقي وهو ان كان معنى قايما به فهو المطلوب
وان كان موجودا قايما بنفسه فلا يخلو اما ان يكون له اثر او لا يكون فان لم يكن له اثر
لا يكون مؤثرا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان له اثر فذلك الاثر اما ذاته
وهو محال لاستحالة تحصيل الحاصل او امر زايد على ذاته وهو المطلوب فاذن الباقي
باق ببقا زايد عليه فلو ثبت الاعراض لزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان
المعنى بقولنا ان ج حاصل في ب هو ان حصول ج في الحيز الذي حصل فيه
ب ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبع لحصول ب فيه فاذا
ثبت هذا فاذا لم يكن لب حصول على سبيل الاستقلال لم يكن جعل احد الحصولين تبعا
للاخر اولى من العكس فاما ان يقوم كل واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يقوم واحد منهما
بالاخر وهو الحق بل يحصلان في ذلك الحيز تبعا لحصول ذلك الثالث فيه فلو كان
حالين فيه ثم ذلك الثالث ان كان عرضا عاد الكلام وان كان جوهرا فهو المطلوب.
واعلم ان الفلاسفه جوزوا قيام العرض بالعرض فقالوا الحلول في نفس الحلول

33 بما ذكرتم بل الحلول عبارة عن ان يختص شي بشي بحيث يصير احدهما منعوتا والاخر نعتا
وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا ثم قالوا الدليل على جواز قيام
المعنى بالمعنى هو ان الملاسة قايمة بالسطح وهما عرضان والسطح قايم بالجسم
وايضا فلان البطو قايم بالحركة يقال هذه حركة بطيه ولنا القول في المرهمة
الباب الثالث في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى
وفيه مسايل المسله الاولى الاجسام محدثه الى اخره انما قدم المصنف
رحمه الله مسله الحدوث على مسله اثبات العلم بالصانع لانها من مقدمات
اثبات العلم به وقبل الخوض في الدلاله على حدوث الاجسام لا بد من تعريف
الجسم ومن تعريف المحدث ومن تفصيل مذاهب الناس في هذه المسله ولنذكر
ذلك في ثلث مسايل المسلة الاولى في تعريف الجسم قالت المعتزله الجسم هو الطويل
العريض العميق وزعمت الكرامية ان الجسم هو القايم بالنفس وزعم بعضهم
ان الجسم هو الموجود وزعمت الفلاسفه ان الجسم هو الذي يصح فرض الابعاد الثلثه
فيه اعني الطول والعرض والعمق وقالت الاشاعرة ليس الجسم عبارة عما
ذكرتموه الفرق بل هو عبارة عن المولف او ما قام به التاليف لان العرب
يقولون هذا اجسم وذاك اجسم منه فلو كان الجسم هو الموجود او القايم بالنفس
او الذي يصح فرض الابعاد الثلثه لكان الاجسم هو الذي يكون اكثر وجودا او اكثر
قياما بالنفس او اشد قبولا للطول والعرض والعمق وذلك باطل لان
العرب انما يستعملون لفظ الاجسم فيما هو اعظم حجما وعظم الحجم عن كثرة التاليف
وذلك يدل على صحة ما قلناه وانما عدل المصنف من اثبات حدوث
العالم الى اثبات حدوث الاجسام في الكتاب لان الذي لاهل الحق في الدلاله
على الحدوث هو الطريقه المعروفة القايلة بان الجسم لو كان ازليا لكان اما
متحركا او ساكنا الى اخره وهذه الطريقه ما دلت الا على حدوث الاجسام
فاراد ان يكون الدعوى مطابقه لما تنتجه هذه الطريقه فلا جرم اقتصر على دعوى

حدوث الاجسام بخلاف المتكلمين فانهم كانوا يدعون حدوث العالم ويذكرون
على صحة الدعوى تلك الطريقة لاعتقادهم العالم منحصر في الاجسام وفي الاعراض
القائمة بها وان الدليل اذا دل على حدوث الاجسام فقد دل على حدوث ما يقوم
بها والخصم كيف يسلم لهم انحصار العالم في الاجسام والاعراض فانه يثبت الجواهر
العقلية فقد ادعى المصنف هذه الدقيقة لاجرم اقتصر على دعوى مجرد حدوث الاجسام
ولا باس بان نذكر في هذه المسئلة تعريف العالم ايضا فنقول قال المتكلمون
العالم اسم لكل موجود سوى الله فان قيل على هذا التعريف اسولة السوال
الاول انه ادخل في التعريف الوجود الذي هو عام وهو لا يصح ان يكون مقوما
والا لكان جنسا فيكون امتياز الانواع بعضها عن البعض بفصول موجودة فيلزم
الجنس داخلا في الفصل هذا خلف وايضا ادخل في هذا التعريف القيد السلبي
وهو لا يصلح ان يكون مفهوما للعالم الموجود الثاني انه ثبت في المنطق انا اذا
قلنا كل كذا لا نريد به الكل من حيث هو كل بل نريد به كل واحد واحد فاذن
قولكم العالم كل موجود معناه كل واحد واحد مما سوى الله تعالى فعلى هذا يكون
الذرة عالما بل البقة تكون مشتملة على عوالم وهو خلاف اللغة الثالث
انا لا نعرف الله تعالى الا بواسطة العالم الذي هو من مصنوعاته فلو عرفنا العالم
به لزم الدور الرابع ان في ذلك الحد تعريفا للاوضح المحسوس بالاخفى
غير المحسوس وهو غير جائز الخامس ان قولنا الله ان كان موضوعا للذات لزم
ان يكون الصفات من العالم وان كان موضوعا للصفات لزم ان يكون الذات
من العالم وان كان موضوعا للمجموع الحاصل من الذات والصفات لزم ان يكون
الذات وحدها من العالم وان يكون الصفات وحدها من العالم ومعلوم
ان كل هذه الاقسام باطلة والجواب عن الاول انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان
المراد منه التعريف الحقيقي اما اذا كان المراد تبديل لفظة بلفظة
يفهم منه المراد لا يلزم ما ذكرتم وعن الثاني ان المتكلمين انما اخذوا اسم العالم

من العلامة وكل موجود ممكن فهو علامة على وجود الله تعالى فصح تفسير العالم
بما ذكرناه ويكون كل ذرة منه ايضا عالما من حيث كونها علامة على وجود الله
تعالى ودليلا عليه ولذلك قيل وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد
وعن الثالث ان الدور غير لازم وهذا لان الالة تفيدنا تصور العالم واما
العالم فلا يفيدنا تصور الالة وانما يفيدنا التصديق بوجوده ان قلنا وجوده
معلوم بالنظر اما ان قلنا انه معلوم بالضرورة فالسوال ساقط وعن
الرابع انا لا نسلم ان ما ذكرناه تعريف للاوضح بالاخفى وذلك لان احتياج الحادث
والممكن الى المؤثر معلوم بالضرورة ولا نعني بالاله سوى ذلك المؤثر وعن الخامس
لم لا يجوز ان يكون لفظة الله موضوعة للذات وحدها قوله يلزم منه
ان يكون الصفات من العالم قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو صح اطلاق
القول بان الصفات سوى الذات وكيف يصح ذلك وقد علم من مذهب اصحابنا
ان الذات لا يقال انها غير الذات ولا غيرها فاذن يصير التقدير العالم كل موجود
يصدق عليه انه سوى ذات الله تعالى المسئلة الثانية في تفسير المحدث
واجود عبارات المتكلمين فيه ان المحدث هو الذي يكون مسبوقا بالعدم
قالت الفلاسفة السبق والتقدم على اقسام الاول تقدم العلة على المعلول
كتقدم حركة الخاتم على حركة الاصبع فان العقل يدرك ترتب حركة الخاتم على
حركة الاصبع وان امتنع تاخر احدهما عن الاخر في الزمان وبعضهم قد ذكروا
في مثال هذا النوع من التقدم تقدم الشمس على الضوء ويتوجه عليه اشكال
قوي وهو ان يقال لم قلتم بان هذا التقدم ليس بالزمان فان الشمس
لا تنفك عن النور غايته انا لا نحس بتاخر النور عن الشمس لكن عدم الاحساس
به لا ينفيه وهذا كما انا نشاهد الظل ساكنا مع انه ليس بساكن ولكن
لقصر المسافة وصغر الزمان لا يدركه الحس فلذلك هنا الثاني التقدم
بالذات كتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر

عا عمر الرابع التقدم بالرتبة اما حسا كتقدم الامام على الماموم او عقلا
كتقدم الجنس على الفصل اذا جعلنا المبدا هو الجنس الاعلى الخامس التقدم
بالزمان كتقدم الاب على الابن فعند ذلك قالت الحكما ان اردتم بتقدم عدم
العالم على وجوده التقدم بالعلية او بالشرف او بالمكان فالكل باطل بالاتفاق وان
عنيتم به التقدم بالذات والطبع فهو متفق عليه فان العالم ممكن والممكن يستحق
العدم من ذاته والوجود من غيره الى عسم من هذا به التقدم بالذات والطبع فهو
متفق عليه فان العالم ممكن والممكن يستحق العدم من ذاته وان عنيتم به التقدم
بالزمان لزم منه قدم الجسم ضرورة ان الزمان لاحق الحركة اللاحقة للجسم وهو
نقيض مطلوبكم فثبت ان تفسير الحدث بما ذكرتم باطل والجواب المراد
منه نوع اخر من التقدم وراء ما ذكرتموه فانا نعلم بالضرورة ان الامس متقدم
على اليوم وليس تقدمه بالعلية لان المتقدم بالعلية لو جامع المتاخر بها وليس
الامس واليوم كذلك ولان اجزا الزمان متشابهة يستحيل ان يكون بعضها علة
للبعض وبهذا ظهر ان تقدمه ليس بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان ولا يمكن
ايضا ان يكون ذلك التقدم بالزمان والا لزم حصول الزمان في زمان اخر
والكلام في الثاني كما في الاول فيفضي الى وجود ازمنة لا نهاية لها وهو محال لان
مجموع تلك الازمنة يكون متقدما على يومنا بالزمان فلا بد من زمان اخر محيط
بذلك المجموع خارج عنه ضرورة ان الظرف مغاير للمظروف ويجب ان لا يكون
خارجا عنه لان كل واحد من احاد الزمان لا بد من دخوله في مجموع الازمنة
فلزم التناقض اذا عرفت هذا فنقول اذا اعقل نوع اخر من التقدم سوى
ما ذكرتموه فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده على هذا الوجه وقال
بعض اصحابنا المراد من حدوث العالم كونه موصوفا بانه غير ثابت في الازل
والخصم لا يقول به واعلم ان الحدوث عندهم على نوعين الحدوث الزماني وهو
حدوث الشي بعد عدمه في زمان قالوا وبهذا التفسير لا يكون الزمان

حادثا والحدوث الذاتي وهو احتياج الشي في وجوده الى غيره ولهذا قال 35
الرئيس ابو علي الممكن وجوده من غيره وعدمه من ذاته وما بالذات اقدم
مما بالغير فعدمه سابق على وجوده واعترض المصنف رحمه الله فقال
فهو كل عدم الممكن من ذاته ان اردت به انه يستحق الوجود من غيره والعدم
من ذاته فهو محال لان ما هذا شانه لا بد وان يكون ممتنعا فلا يكون الممكن
ممكنا هذا خلف وان اردت به شيا اخر فلا بد من بيانه المسلة
الثالثة في تفصيل مذاهب الناس في هذه المسلة الاحتمالات الممكنة في
هذه المسلة لا تزيد على خمسة لانه اما ان يقال الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها وهو قول ارباب الملل من المسلمين وغيرهم او يقال انها قديمة
بذواتها وصفاتها وهو قول الفلاسفة المتاخرين وتفصيل مذهبهم هو
ان الاجسام الفلكية قديمة بذواتها وصفاتها الا حركاتها فان قبل كل
حركة حركة لا الى بداية واما العنصريات فقديمة بهيولاها واما
صورها واعراضها فكل واحد منها مسبوق باخر لا الى بداية او يقال انها قديمة
بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول قدما الفلاسفة او يقال على العكس
من ذلك وهو احتمال مردود لا قايل به او يتوقف في كل واحد من هذه الاقسام
وهو مذهب جالينوس واعلم ان قدما الفلاسفة على فريقين فالاكثرهم قالوا
ان اصل العالم كان ماء ثم تحرك الماء فانا وحبث حركته سخونة فتصاعد منه
زبد وارتفع منه دخان فتكونت السموات منه الفريق الثاني الذين
قالوا ان اصله ما كان اجساما ثم منهم من قال العالم انما تولد من امتزاج
النور بالظلمة واما الانوار والظلمات فانها قديمة وهو قول
الثنوية ومنهم من قال اصله الوحدات وذلك لان الوحدة كانت مجردة
عن الوضع فاذا اضافت مشارا اليه صارت نقطة فاذا تركبت نقطتان
صارتا خطا واذا تركب خطان صارا سطحا فاذا تركب سطحان صارا

اجسامها فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قديمة قائمة بذواتها فهذا تفصيل
مذاهبهم واما المتكلمون فقد احتجوا على حدوث العالم بوجوه الوجه الاول
ما ذكره في الكتاب وتقديره ان يقال الجسم لو كان ازليا فاما ان يكون متحركا
او ساكنا والقسمان ممتنعان فوجب القول بامتناع كونه ازليا اما الحصر فظاهر
لانه لو كان ازليا فلا بد من حصوله في حيز معين لانه لو لم يكن كذلك فاما ان لا يكون
حاصلا في حيز اصلا او حاصلا في جميع الاحياز وهما ضروري الفساد او حاصلا في حيز
غير معين وهو محال لان الجسم موجود متحيز في الحيز الخارجي وما كان كذلك امتنع
كونه غير متعين لان ما كان محققا في الخارج لا بد وان يكون متعينا والعلم به ضروري
فعلم بان الاجسام لو كانت ازلية فلا بد من حصولها في حيز معين فنقول
الحال لا يخلو اما ان يكون ذلك الحصول المعين مسبوقا بحصول اخر عقيبه وهو
المتحرك او لا يكون كذلك وهو الساكن وعبارة الكتاب على الحصر هو ان الجسم ان كان
مستقرا فيه اي في الحيز فهو الساكن وان كان متحركا فيه فهو المتحرك فان قيل
ما ذكرتم تشكل بالجسم حال حدوثه فانه ليس بمتحرك ولا بساكن قلنا كلامنا
في الجسم الباقي ولا يخلو ان الجسم الباقي لا يخلو عن احدى الحالتين
وانما قلنا انه يمتنع ان يكون متحركا لوجوه الاول ان يقال عرف المصنف رحمه الله
الحركة في مسئلة تقسيم الاعراض بالحصول الاول في الحيز الثاني والان جعل ماهيتها
انها انتقال من حالة الى حالة والتفسيران متغايران اذ غاية الشي مغايرة لذلك
الشي ولمحله فالحركة بالتفسير المذكور هنا هو مذهب الحكما لا مذهب المتكلمين
الثاني لا نسلم بان حقيقة الحركة ما ذكرتم بل لعل ذلك من لوازمها او جزءا منها الثالث
انكم تقولون ان الحركة المعينة هي المقتضية لكونها مسبوقة بالغير او مسمى الحركة
الاول مسلم والثاني ممنوع وهذا لان الحركة المعينة لا يكون ازلية بل الازلي عندنا
مسمى الحركة الرابع انكم اما ان تريدون بقولكم الحركة تقتضي المسبوقية السبق بالزمان
او السبق بالذات فان اردتم به الاول فمحال لان الزمان من عوارض الحركة

ويستحيل تحقق العارض بدون المعروض وان اردتم به السبق بالذات فلا نزاع 36
فيه ولكن السبق بهذا التفسير لا ينافي الازلية والجواب عن الاول
انما عدل المصنف رحمه الله من التعريف الاول الى الثاني لان الخصوم يساعدون
على تفسير الحركة به وهو من لوازم الحركة على ما ذكر من التفسير الاول او الحركة
على التفسير المذكور هنا من لوازمه فاذن ما ذكرناه لا يضرنا وهو يدفع عنا
منع الخصم في هذا المقام وعن الثاني ان المدعى هو ان الحركة تقتضي ذلك الانتقال
والملتزم ليس الا هذا وعن الثالث ان مسمى الحركة عبارة عما ذكرناه او
هو امر لا بد للحركة منه والعلم به ضروري فاندفع السؤال وعن الرابع ان المراد
السبق الذي يكون بمنزلة سبق بعض اجزاء الزمان على البعض لا يقال المعنى من
كون الحركة ازلية عندنا هو ان كل حركة مسبوقة بحركة لا الى اول ومثل
هذه المسبوقية لا ينافي الازلية لانا نقول لو كانت كل حركة مسبوقة بحركة
لا الى اول لكان مسمى الحركة موصوفة باللااولية وهو محال لانها تستدعي المسبوقية
فيلزم ان يكون لها اول وان لا يكون لها اول وهو محال وثانيها انه ان
لم يحصل في الازل شي من الحركات فلكلها اول الى اخره هذا هو الدليل
الثاني في امتناع كون الجسم متحركا في الازل وقبل الشروع في تقريره يجب
ان نعلم ان مذهب الخصم هو انه لا اول للحركة وان كل حركة فهي مسبوقة بحركة
اخرى لا الى اول واذا ثبت هذا فنقول الغرض بطلان قولهم انه لا اول
للحركات وانه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى اذا عرفت هذا فنقول
اما ان يحصل في الازل مسمى الحركة او لم يحصل فان كان الثاني كان للحوادث
بداية وهو المطلوب وان كان الاول لا الاول فنقول المسمى اما ان يوجد
في ضمن معين بعد ذلك الحال لا يخلو اما ان كان ذلك المعين مسبوقا بغيره
او لم يكن فان كان الاول لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو محال
وان كان الثاني كانت تلك الحركة هي اول الحركات وحينئذ يبطل قولهم انه ما من حركة

الا وقبلها حركة اخرى لا الى اول وثالثها ان كل واحد من الحركات الى اخره
هذا هو الوجه الثالث في امتناع كون الجسم متحركا في الازل وتقريره ان نقول
كل واحد من الحركات الفلكية اما ان يكون حادثا او لم يكن فان كان حادثا كان كل
واحد من تلك الحركات مسبوقا بعدم لا الى اول فتكون تلك العدمات بامرها مجتمعة
في الازل انما الترتب في الوجودات لا في العدمات ثم نقول اما ان يحصل
مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الازل شيء من الوجودات او لا يحصل
فان كان الاول لزم كون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال فتعين الثاني
وهو انه لم يحصل شيء من الوجودات وذلك يقتضي لان يكون لمجموع تلك الوجودات
بداية واول وهو المقصود وفيه اشكال قوي وهو ان يقال انما يتم هذا
الكلام ان لو كان للازل شيئا معينا يكون طرفا للامور التي يحصل فيه وليس الازل
كذلك بل الازل عندنا ليس الا نفي الاولية ومعنى كون الحركة ازلية هو انه ما
من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى اول فلم قلتم بانه يمتنع كون الحركة ازلية بهذا
التفسير وعليك بالتامل في ذلك وانما قلنا انه يمتنع كون الاجسام ساكنة
في الازل الى اخره لما فرغ من بيان استحالة كون الاجسام متحركة
في الازل شرع في بيان امتناع كونها ساكنة واعلم ان الخصوم يساعدون على ان
الجسم اذا حصل في الحيز المعين اكثر من زمان واحد فلا بد وان يتصف بصفة
وجودية ويسمونها بالوضع وهذا هو المسمى بالسكون عندنا فعلى هذا لا يبقى
المنازعة في ان السكون وجودي فلو اراد المستدل ان لا يستدل على كون
السكون وجوديا فله ذلك واعلم انا انما احتجنا الى بيان كون السكون وجوديا
لان الدليل على ان السكون يمتنع ان يكون ازليا هو قولنا لو كان السكون ازليا
لما جاز زواله لكنه يمكن زواله فيدل على ان السكون يمتنع ان يكون ازليا فلو كان
السكون امرا عدميا لما صح هذا الكلام لان زوال العدم الازلي جائز بالاتفاق
اما عندنا فلكون العالم حادثا واما عند الخصم فلان الحوادث اليومية كان عدمها

ازليا وقد زال بوجودها فاذن لا بد اولا من اثبات كون السكون امرا وجوديا السكون
اذا عرفت هذا فنقول استدل المتكلمون على كون امرا وجوديا بوجوه
الاول ما اشار اليه المصنف رحمه الله في مسئلة اثبات العرض وتمام تقريره
في هذا المقام هو ان نقول انا نجد من انفسنا انا نقدر على تحصيل الجسم في الحيز
ولا نقدر على ذات الجسم والمقدور غير ما هو غير مقدور فثبت ان الحصول امر زائد
على الجسم ولا بد وان يكون ثبوتيا لانه نقيض اللاحصول المحمول على العدم واذا كان
الحصول في الحيز ثبوتيا لزم كون السكون ثبوتيا ضرورة انه عبارة عن الحصول
في الحيز الواحد في زمانين الثاني هو الذي ذكره ايضا في المسئلة المذكورة ولا بد
له ايضا من مزيد تقرير وجهه ان نقول الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز بعد سكونه
فيه فتبدل احدى الحالتين بالاخرى مع بقاء الذات فيهما يدل على تغايرهما الذات
لان الباقي كيف يكون نفس الزائل اذا عرفت هذا فنقول ان كانا
وجوديين حصل المطلوب وان كانا عدميين فهو محال لكون كل واحد منهما نقيضا
للاخر ونقيض العدم وجود وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فهو محال ايضا لان
الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول
في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز والحركة والسكون متساويان في تمام الماهية
وانما الاختلاف بينهما في ان الحركة مسبوقة بغيرها والسكون ليس كذلك وكون
الشيء مسبوقا بغيره وصف عرضي والاوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية
الثالث وهو الكلام المشهور للمتكلمين قالوا ليس القول بكون السكون عدما
للحركة اولى من كون الحركة عدما للسكون فاما ان يكونا عدميين وهو محال
بالاتفاق او وجوديين وهو المطلوب واذا ثبت ان السكون امر ثبوتي فنقول
لو كان السكون ازليا لما جاز زواله وقد جاز زواله فلا يكون ازليا بيان الشرطية ان
ذلك السكون اما ان يكون قابلا للعدم او لا يكون فان لم يقبل العدم استحال زواله
وان قبل العدم ولا شك بانه قابل للوجود ايضا كان ممكنا فاما ان يفتقر الى سبب

وهو محال على ما مرّ او يفتقر وحينئذ لا يخلو اما ان يكون موثره مختارا او موجبا
والاول محال لان فعل المختار محدث ضرورة كونه مسبوقا بالقصد والاختيار
فيلزم حدوث السكون على تقدير قدمه وهو محال واما ان كان ذلك الموثر
موجبا فلا بدّ وان يكون واجبا لذاته او ينتهي الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل
واذا كان كذلك فاما ان يتوقف ايجابه له على شرط او لا يتوقف فان توقف فلا بدّ
وان ينتهي الى شرط هو واجب لذاته او يكون هو واجبا لذاته واذا كان الموجب وشرط
الايجاب كل واحد منهما واجبا لذاته امتنع زوالهما واذا امتنع زوال العلة
وزوال شرط ايجابها امتنع زوال المعلول الذي هو السكون فاذن لو كان السكون
ازليا امتنع زواله وكان يجب ان لا يتحرك الجسم في وقت من الاوقات فان قيل
لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب متوقفا على شرط عدمي ازلي فلما زال ذلك الشرط
زال السكون بزواله ثم نقول ينتقض ما ذكرتم بعدم الحادث اليومي
فان قال ما ذكرتم ينتقض مثله هناك ونحن نقول لو كان عدم
الحادث اليومي ازليا فالحال لا يخلو اما ان كان واجبا او ممكنا الى اخر ما قررتم فيلزم
ان لا يكون عدم الحادث اليومي ازليا وهو باطل بالضرورة الجواب عن الاول
ان الامر العدمي لا يجوز ان يكون شرطا لانا اذا فرضنا رفعه فان بقيت
العلة موثرة فيه الموثر معلول ذلك الامر وهو محال وعن الثاني ان ان ذلك
غير وارد علينا لان كلامنا في الازلي الثابت وسقد ير ان يكون واردا لكنا
لا نسلم بانه اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى العلة فان العدم لا يعلل ولا يعلل به
وانما قلنا انه لا يمتنع زواله لان الاجسام متماثلة في الجسمية الى اخره
اثبت الشرطية المذكورة اراد ان اراد ان يثبت نفي ازليها وهو انه يمكن زوال
السكون عن الجسم ولاصحابنا فيه طريقان الطريق الاول الالزام وهو ان الاجسام
عندهم عنصرية او فلكية اما الفلكيات فهي واجبة التحرك واما العنصريات
فكل واحد منها جائز الحركة عندهم وعلى التقديرين ثبت ان السكون جائز الزوال

38 الطريق الثاني وهو المذكور في الكتاب ان نقول الاجسام متماثلة
في الجسمية ومتى كان كذلك كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه ومتى كان
كذلك كان ذلك السكون جائز الزوال وانما قلنا بان الاجسام متماثلة
في الجسمية وذلك لانه لا شك بانها متماثلة في المقدارية والجسمية والامتداد في الجهات
فلا يخلو اما ان يكون متخالفة في امر اخر او لا يكون فان لم يكن متخالفة في امر اخر
لزم ان يكون متماثلة بالضرورة وان كانت متخالفة في امر اخر فهناك امران احدهما
ما به الاشتراك وهو المقدار والجسمية والثاني ما به الاختلاف ولا خفي ان ما به
الاشتراك مغاير لما به الاختلاف ثم نقول الحال لا يخلو عن ثلثة اقسام فانه
اما ان يكون ما به الاشتراك محلا وما به الاختلاف حالا او بالعكس من ذلك او لا
يكون واحد منهما لا حالا ولا محلا فان كان الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك
محلا وما به الاختلاف حالا فهذا يقتضي كون تلك الذوات التي هي الاجسام
متماثلة في الحقيقة الا انه قد قامت بها اعراض متخالفة الحقائق وهذا لا
يخل بالمقصود بل يلزم منه تماثل الاجسام واما ان كان ما به الاشتراك حالا
وما به الاختلاف محلا فهذا محال لان ما به الاختلاف لا يخلو اما ان يكون في
نفسه حجما وذاهبا في الجهات مع قطع النظر عما به الاشتراك او لم يكن كذلك
فان كان الاول لزم كون الجسم حالا في الجسم وهو محال وان كان الثاني فهو محال
لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يكون الحاصل في الحيز حالا فيما لا حصول له
بالحيز ولا اختصاص له به واما ان لم يكن احد هذين الاعتبارين حالا ولا محلا
فحينئذ يكون ما به الاشتراك ذوات قائمة بانفسها خالية عن جهات الاختلافات
وهو المطلوب ولقائل ان يقول قولكم الحاصل في الحيز يستحيل حصوله فيما لا
يكون كذلك ممنوع لا يمكن دعوى الضرورة فيه فان الحكماء قالوا الصورة الجسمية
حالة في الهيولى وهي جوهر غير متحيز ومما يستدل به على تماثل الاجسام هو ان
الاجسام يصح تقسيمها الى الفلكيات والعنصريات ومورد التقسيم لا بد

دان يكون مشتركا بين هذين القسمين واذا اثبت تماثل الاجسام فنقول
كما انه يصح خروج بعض الاجسام عن حيزه وجب ان يصح خروج جميع
الاجسام عن احيازها ضرورة ان كل ما صح على احد المثلين صح على الاخر على
ما سياتي تقريره واذا جاز خروجها عن احيازها بطل القول بالسكون
لا جامع الحركة فعلم ان السكون لو كان ازليا لما زال ولما زال وجب ان لا يكون
ازليا فصح ما ادعينا بان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما ساكنا واما متحركا
وظهر فساد كل واحد من الامرين فيمتنع كون الجسم ازليا الوجه الثاني في بيان حدث
العالم ان نقول العالم ممكن وكل ممكن فهو محدث مع ان العالم محدث اما الاول
فالدليل عليه انا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود فالوجوب الثابت لهما ان كان
غير حقيقتهما لزم ارتفاع الاثنينية على تقدير ثبوتهما ضرورة ان الوجوب مفهوم
متحد وان كان داخلا فيهما لزم التركيب عليهما وان كان خارجا عنهما لزم كون الوجوب
ممكنا والواجبان انما وجبا به فهما اولى بالامكان هذا خلف واما الثاني
فلان كل ممكن فهو مفتقر الى موثر على ما مر فنقول تاثير الموثر فيه ان كان
حال حدوثه او عدمه يلزم الحدوث قطعا وهو المطلوب وان كان حال
البقا لزم تحصيل الحاصل وهو محال فان قيل لو كان كل ممكن محدثا لزم
ان يكون صفات الله محدثة ضرورة انها ممكنة وهو محال قلنا لا نسلم ان صفاته
ممكنة وانما تكون ممكنة ان لو كانت مغايرة لذات الله تعالى فلم قلتم بانها مغايرة
بل هي لا عينه ولا غيره كما هو مذهب اصحابنا الوجه الثالث هو ان
الجسم لو كان قديما لكان قدمه اما ان يكون عدميا وذلك لانه لو كان كذلك
لكان الحدوث ثبوتيا وهو محال لانه اما ان يكون نفس الحادث وهو
محال والا لما بقي ذات الحادث في الزمان الثاني هذا خلف او زائدا عليه
فيكون ذلك الزائد حادثا ويكون حدوثه زائدا عليه ولزم التسلسل واما
انه لا يجوز ان يكون قدمه وجوديا وذلك لانه لو كان وجوديا فاما ان يكون

39 غير ذاته او جزءا منه او خارجا عنه والاول والثاني محالان والا لكان العلم
بالجسم علما بقدمه وكما ان العلم بكون جسما ضروري يلزم ان يكون العلم بقدمه
ضروريا ولو كان كذلك لما وقع النزاع في ذلك وليس كذلك والثالث ايضا
محال لانه ان كان قديما لزم التسلسل وان كان حادثا لا يكون الذات الموصوفة
قديمة فيكون القديم حادثا هذا خلف فان قيل الكلام عليه من وجهين
احدهما ان هذا في حيز التعارض لانا نقول الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما
ان يكون عدميا او وجوديا الى اخرها قررتم الثاني ان هذا مطرد في قدم الله
تعالى لانه لو كان الله تعالى قديما لكان قدمه اما ان يكون عدميا او وجوديا الى
اخرها ذكرتم والجواب عن الاول ان نقول لم لا يجوز ان يكون القدم امرا وجوديا
قوله اما ان يكون قديما او حادثا قلنا قديما ولا يلزم التسلسل لان
القدم عبارة عن ذات القديم لا انه صفة زائدة عليه ولا كذلك الحدوث
فانه يمتنع ان يكون نفس الحادث والا لما بقيت نفسه في الزمان الثاني
والثالث ضرورة عدم بقا الحدوث فيهما وعن الثاني لا نسلم ان هذا الكلام مطرد
في قدم الله تعالى ولم لا يجوز ان يكون قدمه وجوديا ويكون نفس ذاته وعلى
هذا لا يلزم التسلسل واحتج القائلون بقدم الجسم الى اخره
لما فرغ من الدلالة على حدوث الاجسام شرع في تقرير شبهة
الخصم وقد احتجت الفلاسفة على قدم العالم بشبه الشبهة الاولى هي المذكورة
في الكتاب وهي عمدتهم الكبرى وتقريرها ان نقول كل ما لا بد منه
في كون البارى تعالى موثرا في العالم اما ان يقال انه كان حاصلا في الازل او لم يكن
فان كان الثاني كان حدوثه فيما لا يزال بعد ان لم يكن اما ان يفتقر الى موثر او لا
يفتقر فان لم يفتقر لزم حدوث الممكن من غير مرجح وهو محال وان افتقر نقلنا
الكلام الى كيفية احداث تلك الامور ولزم التسلسل وان كان الاول وهو ان كل
ما لا بد منه في موثريته للعالم كان موجودا في الازل فنقول لزم ان

لا يتخلف العالم عنه اذ لو جاز التخلف فنحن نفرض العالم في مجموع الامور
المعتبرة في المؤثرية تارة موجودا واخرى معدوما فاختصاص احد الوقتين
بالوجود دون الوقت الاخر ان افتقر الى مخصص كان ذلك المخصص معتبرا
في المؤثرية وهو ما كان موجودا قبل ذلك فيكون ما لا بد منه في المؤثرية غير
حاصل في الازل وقد فرضنا حصوله هذا خلف وان لم يفتقر الى مخصص
لزم ترجح احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح ولو جاز ذلك لانسد
علينا باب اثبات العالم بالصانع وهو محال اجاب المتكلمون عن هذه الشبه
بان قالوا احدوث الممكن من غير مرجح محال بالنسبة الى الموجب اما بالنسبة
الى القادر فلا اذ القادر يمكنه ترجيح بعض مقدوراته على البعض الاخر من
غير مرجح سلمنا انه لا بد من المرجح لكن لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان ارادة
الله تعالى واجبة التعلق بايقاعه في وقت معين لا غيره او نقول
المرجح تعلق علمه بايجاده في ذلك الوقت او نقول المرجح هو علمه باشتمال
الفعل في الوقت المعين على مصلحة المكلفين فلا جرم خصص خلقه بذلك
الوقت اجابت الفلاسفة عن الاول بان استحالة ترجيح احد طرفي الممكن
المتساوي على الاخر من غير مرجح بديهي واذا كانت القضية بديهية اندرج
فيها القادر وغيره ولو جاز تلذ بها في بعض جزئياتها جاز تلذ بها في الكل وينسد
باب اثبات الصانع وعن الثاني ان الارادة القديمة المتعلقة بالايجاد
في الوقت المعين ان لم يكن صالحة للايجاد في وقت اخر فحينئذ لا يكون هذا
المؤثر مختارا بل موجبا يمتنع تخلف الاثر عنه وان كانت صالحة للتعلق
بالايجاد في ساير الاوقات فلا يكون لحضور الوقت اثر فيلزم وقوع العالم
سواء حضر الوقت او لم يحضر وحينئذ يعود الدوام وعن الثالث ان العلم
بالوقوع وقت كذا تبع للوقوع في ذلك الوقت الذي هو تبع الايقاع فيه فلو
جعلنا الايقاع تبعا للعلم بالوقوع فيه لزم الدور وعن الرابع ان فاعلية

40 الباري تعالى ان اعتبر فيها رعاية المصلحة وجب فيما لا يكون مصلحة ان لا يوجد
لكن خلق الكافر وتكليفه مع العلم بانه لا يستوجب الا العقاب ليس بمصلحة
فوجب ان لا يوجد وان لم يعتبر فيها فقد بطل اصل الجواب الشبهة الثانية
هي ان مؤثرية الله تعالى في العالم زايدة عليه وهي صفة وجودية لانها نقيض
اللامؤثرية المحمولة على العدم فهي ان كانت حادثة افتقرت الى محدث فمؤثريته
فيها زايدة عليها ولزم التسلسل وان كانت قديمة لزم قدم الفعل ضرورة ان
مؤثريته في نسبة بينه وبين العالم فلا يعقل ثبوتها بدون المنتسبين الشبهة
الثالثة الايجاد احسان فلو لم يكن الله تعالى موجدا في الازل لكان تاركا
للجود وذلك غير جائز الشبهة الرابعة لو كان العالم حادثا لكان البارى
تعالى فاعلا مختارا وهو محال لان من قصد الى ايجاد شي بالاختيار لا بد وان يكون
ذلك الفعل اولى له من عدمه والا لزم العبث في حقه فلو كان الله تعالى مختارا
لكان مستكملا بتلك الاولوية فيكون ناقصا بذاته وهو محال
هذا هو الجواب عن الشبهة
الجواب انه ان صح ما ذكرتم الى اخره
الاولى المذكورة في الكتاب وهو اقوى من الاجوبة التي ذكرها المتكلمون وتقريره
ان نقول لو صح ما ذكرتم من الكلام لزم دوام جميع الممكنات لانه يلزم
من دوام واجب الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول ومن دوامه دوام
المعلول الثاني ومن دوامه دوام المعلول الثالث وهلم جرا الى اخر المراتب
فوجب ان لا يحصل شي من التغيرات في العالم اصلا اي لا يوجد شي عن عدم ولا
يعدم شي عن وجود وهو خلاف الحس اعتذرت الفلاسفة عنه وقالوا ان
الفاعل وان كان دائم الفيض الا انه انما حدث التغير في العالم لان حدوث
الحادث يتوقف على استعدادات القوابل المتوقفة على حركات الافلاك وانصالات
الكواكب وكل حادث منها مسبوق باخر لا الى اول فلهذا احدث التغير في العالم
اجاب المصنف رحمه الله عن هذا الاعتذار وقال

العالم عندكم وان كان قديم الذات الا انه غير قديم الصفات فان التغيرات
والتبدلات محسوسة فنقول حدوث تلك الصفات ان لم يفتقر الى سبب
فقد حدث الممكن لا عن سبب وهو محال بالاتفاق وان افتقر الى سبب فذلك
السبب ان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الاول فيفضي الى وجود اسباب
ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو باطل وان كان قديما فقد استند تم
الحادث الى موثر قديم واذا عقل ذلك في الصفات الحادثة فلم لا يعقل مثل ذلك
في جملة العالم واما الشبهة الثانية فجوابها ان موثرية الموثر ليست صفة
ثبوتية والا لافتقرت الى موثر فموثرية الموثر فيها يفتقر الى موثر اخر ولزم التسلسل
وهو محال واما الشبهة الثالثة فجوابها ان ذلك منقوض بايجاد الصور
والاعراض الحادثة فانه جود ولم يلزم منه محال واما الشبهة الرابعة
فجوابها بان نقول لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه
على الاخر من غير اكتساب كمال بل لمحض الارادة

المسئلة السادسة
في اثبات العلم بالصانع

اعلم ان الطريق الى اثبات ما لا نعلم
وجوده بالضرورة لا يكون الا بواسطة العلم الضروري بحاجة ما نعلم وجوده اليه وجهة
تلك الحاجة اما الامكان او الحدوث على ما قررناه وكل واحد منهما اما ان يعتبر في الذوات
او في الصفات فهذه طرق اربعة الاول الاستدلال بامكان الذوات
واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وتقريره ان نقول
لا شك في وجود موجود فنقول ذلك الموجود اما ان يكون واجبا لذاته او لم
يكن فان كان الاول فقد ثبت وجود واجب الوجود وان كان ممكنا لذاته فلا بد
من افتقاره الى موثر على ما عرفت فنقول ذلك الموثر لا يخلو اما ان يكون هو الذي
كان اثرا له او امرا اخر غيره فان كان الاول لزم احتياج كل واحد منهما الى الاخر
وذلك يوجب الدور وهو محال لان المحتاج اليه متقدم على المحتاج فلو افتقر
كل واحد منهما الى الاخر لكان كل واحد منهما متقدما في الوجود على الاخر فيكون

كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم متقدم فالشي
يكون متقدما على نفسه هذا خلف وان كان الثاني وهو ان يفتقر ذلك
الموثر الى امر اخر غير ما هو اثر له فنقول يلزم منه احد الامرين اما التسلسل
الى غير النهاية او الانتهاء الى موجود لا يكون ممكنا بل يكون واجبا لكن التسلسل
محال فتعين الانتهاء الى واجب الوجود وهو المطلوب واما ابطال التسلسل
فلا بد فيه من تقديم مقدمة وهي ان العلة غير موجودة عند حصول المعلول
فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فحينئذ يكون حصول ذلك لا لاجل تلك
العلة وقد فرضناه كذلك هذا خلف اذا عرفت هذا فنقول لو تسلسلت
الاسباب والمسببات لا الى نهاية لكانت باسرها موجودة في الحال بناء على المقدمة
المذكورة فمجموع تلك الاسباب والمسببات لا بد ان يفتقر الى كل واحد
من افراده ولا شك بان كل واحد من تلك الافراد ممكن فيكون ذلك المجموع مفتقرا
الى الممكن والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فذلك المجموع ممكن وكل ممكن فله موثر فموثره
لا يخلو اما ان يكون نفس ذلك المجموع او افراده الداخلة او امرا خارجا عنه والاول
محال والا لزم تقدم الشي على نفسه ضرورة وجوب تقدم الموثر على الاثر والثاني
محال ايضا لان ما يكون موثرا في المجموع لا بد وان يكون موثرا في كل فرد فرد من افراد
ذلك المجموع والا لامكن ان يحصل المجموع عند حصوله عليه مع عدم حصول
افراده وهو محال فلو جعلنا الموثر في ذلك المجموع فردا من افراده لزم المحال من وجهين
اما اولا فلان ذلك الفرد يكون علة لنفسه وهو محال واما ثانيا فلان ذلك الفرد
اما ان يكون له علة او لا يكون فان لم يكن واجبا لا ممكنا وان كان له علة فاما
ان يكون علة لعلته او لا يكون فان كان الاول لزم الدور وقد ابطلناه وان لم يكن
لا يكون علة للمجموع لان علة المجموع لا بد وان يكون علة لافراده واذا بطل القسم الاول
والثاني تعين الثالث وهو ان يكون الموثر في ذلك المجموع موجودا خارجا
عن مجموع الممكنات والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا

وحينئذ يلزم من ذلك انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المقصود واذا
ثبت وجود واجب الوجود فلا بد وان يكون ذلك الواجب غير جسم ولا جسماني لان
كل جسم وكل قائم بالجسم فهو مركب وقد ثبت في خواص الواجب لذاته انه منزه عن التركيب
فصح ما ادعيناه بان واجب الوجود لذاته موجود مغاير هذه الاجسام وغير الصفات
القائمة بها وهو المطلوب الطريق الثاني الاستدلال بحدوث الذوات
الى اخره اعلم هذه الطريقة هي طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه في
الاستدلال على وجود الصانع واليها الاشارة بقوله تعالى لا احب الافلين وتقريرها
ان نقول الجسم محدث وكل محدث فله محدث اما الاول فقد مر واما الثاني
فلان المحدث لا بد وان يكون ممكن العدم والا لما كان معدوما وممكن الوجود والا لما
صار موجودا فيكون حقيقته ممكنة العدم والوجود واما ان كل ممكن فلا بد له
من مؤثر فقد تقدم واعلم ان المصنف رحمه الله ادعى الضرورة في الكتاب
في قولنا المحدث لا بد له من محدث ووجهه هو ان العاقل اذا احس بحدوث
شيء في وقت معين طلب لحدوثه سببا ولولا انه تقرر في بداية العقول ان
وقوع المحدث بدون المحدث محال والا لما سال العاقل من ان ذلك
الحادث حدث بنفسه ام بفاعل واذا ثبت ان الجسم محدث وان كل محدث
فلا بد له من محدث فنقول ذلك المحدث ان كان جسما او جسمانيا فلا بد له
من محدث اخر لما مر من حدوث الاجسام فمحدثه اما ان يكون هو او غيره والاول
يوجب كون الشيء محدثا لنفسه والثاني لا يخلو اما ان يكون جسما او جسما
نيا عاد الكلام فيه ويلزم اما كون الشيء محدثا لنفسه او التسلسل وهما محالان
او الانتهاء الى موجود ليس بجسم ولا جسماني وان لم يكن جسما ولا جسمانيا فقد ثبت
وجود مؤثر ليس بجسم ولا جسماني وهو الله سبحانه وتعالى فان قيل ما ذكرتم
لا يدل الا على وجود موجود ليس بجسم ولا جسماني فاما ان يكون ذلك الموجود
هو الله فلا دلالة له عليه بل جاز ان يكون قديما ممكنا لذاته وهذا هو السؤال

42 المذكور في الكتاب قلنا لو كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر اخر فاما ان يدور
او يتسلسل وهما محالان او لا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته وهو المطلوب
وبالجملة فلا بد من الرجوع الى الطريقة المتقدمة لدفع هذا الاشكال الطريق
الثالث الاستدلال بامكان الصفات الى اخره
اعلم ان هذه الطريقة هي التي وقعت الاشارة اليها بقوله تعالى الذي جعل
لكم الارض فراشا والسماء بناء وبقوله انا جعلنا ما على الارض زينة لها الى غير
ذلك من الايات وهي مبنية على مقدمات ثلثة الاولى ان الاجسام متساوية
في الجسمية وقد مر تقريره الثانية انها لما كانت متماثلة وجب ان يصح
على كل واحد منها ما يصح على الاخر وبيانه هو ان قابلية الجسم لتلك الصفة
فانها حصلت لتلك الماهية وجب حصول تلك القابلية وان لم يكن من لوازمها
يلزم انقلاب الشيء من لا قبول الشيء الى قبوله وذلك قلب للحقائق وهو محال
وايضا فان لم يكن القابلية من اللوازم كانت من العوارض ويعود الكلام
في قابلية تلك فاما ان يتسلسل او ينتهي الى قابلية لازمة للماهية وهو
المطلوب فان قيل افراد النوع الواحد وان استوت في الحقيقة الا انها
امتازت بالتعينات فلم لا يجوز ان يكون تعين ذلك الفرد شرطا لتلك القابلية
في هذا الفرد ويكون تعين الفرد الاخر مانعا من هذه القابلية وحينئذ
لا يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما يصح على فرد من افراده سلمنا
ذلك لكن ما ذكرتموه منقوض بالجوهر الحادث فانه مثل الجوهر الباقي مع ان
الاول يقتضي المقدورية والثاني يقتضي امتناعها اجاب المصنف
رحمه الله عن السؤال الاول في بعض كتبه فقال اما من قال التعين
عدمي فالسؤال لا يرد عليه لان العدم لا يكون شرطا ولا مانعا واما
من قال بانه ثبوتي فجوابه ان نقول ذلك التعين ليس من لوازم
الماهية والا لكان نوعها في شخصها وليس كذلك لان الاجسام فيها كثرة

فلابد وان يكون من العوارض فكل ما عرض كذلك الشخص بسبب ذلك التعين وجب
ان يكون جائز الزوال وذلك يقتضي جواز اتصاف كل واحد من الاجسام بما اتصف
به فعند ذلك نظهر ان كل ما صح على بعض الاجسام من الخرق والالتيام صح على
الافلاك وهذه المقدمه كما انها نافعة في معرفة المبدا فهي نافعة في معرفة
المعاد ولقايل ان يقول سلمنا ان يكون التعين عدميا لم لا يجوز ان يكون
شرطا ليس ان حصول البياض في المحل مشروط بزوال السواد عنه وبالعكس
وعلى تقدير ان يكون ثبوتيا لم لا يجوز ان يكون من اللوازم ثم الدليل على انه
لا يجوز ان يكون من العوارض انه لو كان كذلك لجاز ان يرتفع تعين زيد مع بقا
انسانيته ويطرا تعين اخر فيصير زيد عمرا او عمرو زيدا وهذا اخلف واما
النقض بالجوهر الحادث فجوابه ان الذات شرط الحدوث يقتضي المقدورية
في زمان البقا فقد الشرط فيزول الحكم المقدمة الثالثة هي ان كل جسم يوجد
فلابد في اختصاصه بصفته المخصوصة به من مخصص وتقديره هو ان اختصاص
بعض الاجسام بصفة معينة بعد اشتراكها في الجسمية وصحة اتصاف كلها بالصفات
التي اتصف به البعض اما ان يفتقر الى مخصص او لا يفتقر فان لم يفتقر لزم وقوع
الممكن المتساوي لا لمرجح وهو محال وان افتقر الى مخصص فذلك المخصص اما
ان يكون جسما او لم يكن فان كان جسما افتقر هو ايضا في اختصاصه بصفاته المخصوصه
به الى مخصص وهو اما نفسه وهو محال او غيره وذلك الغير ان كان جسما فهو
المطلوب ثم اذا لم يكن لا بد وان يكون واجبا لذاته بعين ما ذكرناه في الطرق
المقدمه

الطريق الرابع الاستدلال في اثباته بحدوث الصفات الى اخره

اعلم ان هذه الطريقة قد اكثر الله تعالى
ذكرها في القران لانها اقرب الى الافهام وهي محصوره في دلايل الانفس
والافاق قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الايه واعلم ان في هذه
الايه اشارة الى فرق ثلثة الفرقه الاولى الذين يستشهدون على وجود
الصانع بدلايل الافاق واعلم ان دلايل الافاق كثيرة وهي تنقسم الى علويه
وسفليه اما العلوية فهي الاجسام الفلكيه فنقول انها مشاركة
للاجسام العنصرية في الجسمية ومخالفه لها في اختصاصها بحركاتها الدوريه
التي هي حادثه بالاتفاق فنقول اختصاص الاجرام بما لها من الحركات والكواكب
ان كان لا لامر فقد وقع الممكن لا لمرجح وهو محال بالاتفاق وان كان لامر فذلك
الامر ان كان هو الجسميه او لوازمها وجب الاشتراك فلا بد من امر منفصل
وهو ان كان جسما فالبحث في اختصاصه بالمؤثريه من بين تلك الاجسام
وان لم يكن جسما لا يكون موجبا والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض
الصفات اولى من العكس فلا بد وان يكون فاعلا مختارا وهو المطلوب
واما الاجسام السفلية فمجامعها الاستدلال باحوال النبات والمعادن
والحيوان اما احوال النبات فكما قال تعالى ومن اياته انك ترى الارض
خاشعة الايه وتقديره هو انك ترى ارضا سودا انها تراب متشابه
فاذا انزل عليها الما انبتت نباتا مختلفا ومتشابها لكل واحد طعم ولون
وريح وشكل بخلاف الاخر مع ان تاثير الكواكب والافلاك والطباع بالنسبه
الى الكل واحد وذلك يدل على وجود الخالق العليم واما احوال المعادن
واما احوال المعادن فمن اياته الجواهر المودعة تحت الجبال المختلفه
في اللون والصفه مع ان تاثير الافلاك والكواكب والطبايع بالنسبه الى
الكل واحد ومن اياته الحيوانات فانها بعد اشتراكها في الجسميه والحيوانيه
مختلفه في الشكل والهيه والطبيعه والخلقه ومن اياته الاثار العلويه
من الرعد والبرق والصاعقه والغيم والرياح وغير ذلك وذلك يدل
على وجود الصانع القديم الفرقه الثانيه الذين يستشهدون على وجود
الصانع بصفات الانفس وهي اكثر الا انا نفرض الكلام في صفات لا يقدر

البثر عليها مثل صورة النطفة المتشابهة الاجزا انسانا وهذا هو الذي ذكره
المصنف رحمه الله في الكتاب وقد اشار الله سبحانه الى ذلك في ايات كثيرة
منها قوله وفي انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى قتل الانسان ما اكفره من اي
شي خلقه من نطفة خلقه وقال تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين وقال تعالى الم يك نطفة من مني يمنى الى غير ذلك من الايات
وقبل الخوض في هذا الاستدلال لا بد من تقديم مقدمة وهي ان العقلا اختلفوا
في ان النطفة هل هي جسم متشابهة الاجزا في الحقيقة كما انها متشابهة الاجزا
في الصورة او لم يكن فالذي ذهب اليه ارسطو انها جسم بسيط والذي ذهب
اليه الاطبا انها مركب وقد احتج الاطبا على صحة قولهم بوجهين الاول انا نجد
عند الوقاع عموم اللذة وشمولها للبدن وذلك يدل على ما قلنا والثاني
انا نشاهد اعضا المولود مشاكلة لاعضا الوالدين في النقصان والزيادة
والكيفية قال ارسطو المشاكلة تقع في النظر لا في الحقيقة ايضا لو كان
العضو متولدا من الجزء الموجود في المني لكان مقطوع الرجل لا يتولد منه رجل
اذا عرفت هذا فنقول نحن نستدل بتغير المني من حال الى حال على وجود
الصانع على القولين جميعا فنقول المني اما ان يكون جسما متشابهة الاجزا
في الحقيقة او لم يكن وايا ما كان يلزم ان يكون المؤثر فيها صانعا حكيما فان كان الاول
وجب ان يكون خلقة الاعضا وشكلها صادرة عن القوة القائمة بالمني لانه جسم
متشابه الاجزا في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه يكون سارية في جميع اجزائه
والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا وذلك هو الكرة
فيلزم ان يكون شكل الحيوان الكرة فلما لم يكن لذلك علمنا انه فعل فاعل مختار وان كان
الثاني وهو ان يكون النطفة مركبة من اجزا مختلفة فلا يخفى ان كل مركب لا بد
وان يكون الاجزا البسيطة حاصلة فيه بالفعل فنقول لو كان المؤثر تلك القوى

المركوزة في البسائط لوجب ان يكون فعل كل واحد من تلك القوى الكرة وكان يجب ان يكون
الحيوان كرات مضموم بعضها الى بعض ولما لم يكن لذلك علمنا ان المؤثر في تخليق
ابدان الحيوانات مدبر حكيم واما كيفية تخليق الله تعالى المولود من النطفة
فقد ذكرنا طرفا منه في كتابنا التفسير الصغير من التفسير وطرفا اخر منه كتاب
خلاصة الاحيا فمن اراد معرفة ذلك فعليه بمطالعة هذين الكتابين فهذا
هو تمام تقرير الطريقة الرابعة من الطرق الاربعة المذكورة وههنا طريقة
خامسة هي عند التحقيق عائدة الى الطرق الاربعة وهي الاستدلال بما في
العالم من الاحكام والاتقان على علم الفاعل والذي يدل على علم الفاعل فهو
بالدلالة على انه اولى الفرقة الثالثة من الفرق المذكورة في الاية الذي
يستشهد به على غيره ومعروفه على ما قيل عرفت ربي بربي وعرفت الا
شيا بربي فذلك مقام الصديقين الذين طهروا قلوبهم عن الاغبار وتخلت انفسهم
بمشاهدة الملك الغفار اللهم اجعلنا منهم وقد نقل ان جماعة من الدهرية
سالوا الشافعي رضي الله عنه وقالوا ما الدليل على وجود الصانع فقال
ورقة الفرصاد طعمها وريحها ولونها وطبعها واحد قالوا نعم قال فتاكلها دود
القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيخرج منه العسل والشاة فيخرج منها البعر ويا
كلها الظبا فينعقد في نوافجها المسك فمن الذي جعل هذه الاشيا مختلفة
مع ان الطبع واحد فاستحسنوا ذلك منه وامنوا على يده وكانوا سبعة عشر
وسل عن ابي حنيفة رضي الله عنه عن دليل الصانع فقال الوالد يريد الذكر
فيكون انثى وبالعكس وذلك يدل على وجود الصانع وقيل لطبيب بم عرفت
ربك قال اهليلج مجفف يطلق ولعاب ماميثا ممسك
المسألة الثالثة انه العالم ويدل عليه وجوه الى اخرها لما فرغ من اثبات
العلم بالصانع شرع الآن في البحث عن صفاته واعلم ان صفاته تنقسم الى سلبية

والى ثبوتيه اما السلبيه فهى مثل ما يجب تنزيهه عنه من الجسميه والتحيز والحلول وغير ذلك واما الثبوتيه فهى مثل ما يجب اتصافه به من صفات الكمال كالعلم والقدرة ونحوهما اذا عرفت هذا فنقول ـــــ انما بدانا بتنزيه الله سبحانه عن النقايص لكون ذلك اقرب الى الافهام واعلم ان النزاع فى هذه المسله مع المجسمة وقد احتج اصحابنا على وجوب تنزيه الله عن كونه جسما بوجوه ذكرها المصنف رحمه الله فى الكتاب الاول انا قد بينا تماثل الاجسام وان كل ما يصح على احد المتماثلين وجب ان يصح على الاخر فنقول ـــــ لو كان البارى تعالى جسما لكان اتصافه بالقدم والعلم والقدره وغير ذلك من الصفات اما ان يكون واجبا او جايزا فان كان واجبا لزم اتصاف جمله الاجسام بتلك الصفات ضروره استوائها بالنسبة الى كل الصفات وهو محال وان كان جايزا افتقر فى اتصافه بها الى مخصص وهو محال لان ذلك المخصص اما هو او غيره والاول محال لان شرط كون الشى مخصصا كونه عالما قادرا حيا فلو كان الفاعل العالميته وقادريته وحيوته هو لزم اتصافه بهذه الصفات قبل اتصافه بها ثم الكلام فيها كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل وان كان غيره فذلك الغير يمتنع ان يكون من افعاله والا لزم الدور وان لم يكن من افعاله كان هو محتاجا فى كونه عالما قادرا حيا الى فاعل يجعله موصوفا بهذه الصفات فلا يكون هو الها بل الاله ذلك الفاعل على الحقيقه ثم ذلك الفاعل ان كان جسما عادت المحالات وان لم يكن جسما فالاله ليس بجسم الثانى ان كل جسم محدث على ما مر ولا شى من المحدث باله على ما مر ينتج انه لا شى من الجسم باله فيصح عكسه وهو انه لا شى من الاله بجسم وهو المطلوب الثالث ـــــ لو كان جسما لكان مساويا لسائر الاجسام فى الجسميه لما مر من بيان تماثل الاجسام فان لم يخالفها من وجه اخر لزم التماثل مطلقا فيلزم اما قدمها او حدوثه وهما محالان وان خالفها من وجه اخر فما به المخالفه اما ان يكون امرا ثبوتيا

ذاتيا او امرا خارجيا فان كان الاول لزم التركيب وهو محال على ما مر فى خواص واجب الوجود وان كان الثانى فذلك الامر ان كان وصفا ثبوتيا عاد البحث المذكور فى اتصافه بذلك الوصف من سائر الذوات وان كان امرا سلبيا لزم ان يكون كل جسم موصوفا بحقيقه البارى تعالى غير انه ممتاز عن سائر الاجسام بوصف سلبى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا السابع لو كان البارى تعالى جسما لزم احد الامور الثلثه وهو اما الجهل والعجز فى حقه او قيام المعنى الواحد بالمحال الكثيرة او تعدد الالهة والامور باسرها باطله فيمتنع كونه جسما بيان الاول ان على تقدير كونه جسما فلا يخلو اما ان لا يكون عالما قادرا او يكون موصوفا بهما او باحدهما فان كان الاول ـــــ لزم الجهل والعجز فى حقه وهو احد الامور وان كان عالما او قادرا فلا يخلو اما ان يقوم بجمله اجزائه علم واحد او قدرة واحدة او يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم او قدرة فان كان الاول لزم قيام المعنى الواحد بالمحال الكثيرة وهو احد الامور وان كان الثانى لزم القول بتعدد الالهة وهو ايضا احد الامور واما استحالة هذه الامور اما الاول فظاهر الاستحاله على انه يجى فى مسئلة العلم والقدرة بيان استحالته واما الثانى والثالث فقد سبقت الاشارة فى الكتاب الى بطلانها فهذا غايه تقرير الوجوه المذكورة فى الكتاب الداله على نفى الجسميه عنه واما المجسمة فقد تمسكوا بايات مشعرة بالجسمية فمنها قوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تجرى باعيننا وقوله مما عملت ايدينا انعاما وقوله يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله والجواب ـــــ ما ذكرناه من الادلة العقليه الداله على امتناع الجسميه راجح على ما ذكروه وتقريره هو ان ادله العقل اما ان يكون محتمله للخطا او لا يكون فان كان الاول ـــــ لزم من تطرق احتمال الخطا الى الكتاب والسنه لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنه حجه الا بالعقل والقدح فى الاصل يتضمن القدح فى الفرع وان كان الثانى فنقول ـــــ حمل الكلام على المجاز يحتمل وحمل الادله العقليه

على غير مدلوله لانها غير محتمل فاذا تعارضا كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف
في غير المحتمل واما تفصيل القول في تاويل الايات فمذكور في المنتخب من التفسير
الكبير فليطالع الطالب منه   المسئله الرابعه في امتناع كونه جوهرا
الى اخرها   اعلم ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذي
لا ينقسم وفي اصطلاح الحكما عبارة عن الموجود الذي يكون غنيا عن الموضوع وقد
يطلق الجوهر على القابل للصفات وعلى ما يكون موردا للصفات المتعاقبه
اذا عرفت هذا فاعلم بان الله سبحانه وتعالى ليس بجوهر بالمعنى الاول عند
جمهور العقلاء لوجوه الاول انه لو كان البارى تعالى جوهرا متحيزا
لكان محدثا بالدليل الذي سبق ذكره في حدوث الجسم والله ليس بمحدث فلا
يكون جوهرا متحيزا الثاني ان كل متحيز فهو منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد
وبيانه هو ان كل متحيز يفرض فان جانب يمينه لا بد وان يكون غير جانب يساره
فيكون منقسما ولا شي من المنقسم بواجب لذاته فلا شي من الواجب لذاته بمنقسم وان
شئت قلت لو كان الله متحيزا فاما ان يكون محتملا للقسمة او لا يكون والثاني
يقتضي ان يكون الله احقر الاشيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثالث يقتضي
التركيب في ذاته وهو محال فان قلت التركيب واقع في ذاته سوا قلنا انه متحيز
او لم نقل بذلك وبيانه هو ان صفات الله ثبوتيه زائدة على ذاته والا له عبارة
عن مجموع الذات والصفات فيكون حقيقه مركبه من امور كثيرة ولان الوحدة صفه
للواحد فيكون زائدة فاذا كانت حقيقه الحق واحدة فهنا كان امور ثلثه تلك الحقيقه
وتلك الواحدية وموصوفيه تلك الحقيقه بتلك الواحديه فعلم انه متى كان البارى
تعالى واحدا كان مركبا والجواب عن الاول انه تعالى موصوف بالصفات
لكن لا يخفى ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق هذه الامور الا ان الذات واحدة
قائمة بنفسها واجبه لذاتها ثم انها بعد وجودها بعديه بالرتبه يستلزم تلك
الصفات وهذا مما لا امتناع فيه وعن الثاني ان ما ذكرته حق لكنه فرق

بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد
فاذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان يخبر عنه بشي فهناك لا يتصور التركيب
بل يحق الوصول الى منادي عالم التوحيد ولا يمكن التعبير عن ذلك الا بقولنا هو فلذلك
عظم وقع هذه الكلمه عند الخائضين في بحار التوحيد الثالث لو كان جوهرا
بالمعنى الاول لكان حاصلا في حيز معين وحينئذ اما ان يصح عليه الحركه منه
او لا يصح فان لم يصح يلزم ان يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص وان صح عليه
الحركه فلا يكون خاليا عن الحركه والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث وايضا فاما ان يمكن نفوذ غيره في حيز المعين او لا يمكن فان كان
الاول كان كالهوا اللطيف فحينئذ يكون قابلا للتمزيق وان كان الثاني
كان صلبا كالحجر وقد اجمع المسلمون على ان اثبات كل واحدة من هاتين الصفتين
في حق الله كفر واما الجوهر بالمعنى الثاني والثالث وهو كونه غنيا عن الموضوع
وقابلا للصفات فهو حق والله تعالى جوهر بهذا المعنى لكنه لا يصح اطلاق لفظ
الجوهر عليه لما فيه من سوء الادب واما المعنى الرابع وهو كونه موردا
للصفات المتعاقبه فهو عندنا وعند الفلاسفه محال وجوز ذلك الكراميه
والحنابله وهذا البحث عند التحقيق يرجع الى البحث عن كونه تعالى محلا للحوادث
او ليس بمحل لها وسياتي الكلام فيه   المسئله الخامسه في امتناع كونه
في المكان ويدل عليه وجوه الى اخرها   اعلم انا قبل الخوض في تقرير الوجوه
المذكوره نبحث في ان ما لا يكون جسما هل يعقل حصوله في المكان ام لا فان لم يعقل
كانت الدلاله على نفي الجسميه كافيه على نفي الجهة والمكان وان عقل ذلك
لا يكون الدلاله على نفي الجسميه كافيه الان من الناس من يثبت الله المكان
وينفي كونه جسما كما صار اليه بعض الكراميه وزعم ان ما لا يكون جسما يعقل
حصوله في الجهة قالوا نعلم بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات المخصوصه

مثل اللون القائم باعلى الجدار واللون القائم باسفله ثم قالوا ولا ضرر في ذلك ما يقال
من ان حصول الالوان في الجهات انما كان بطريق التبعية لمحالها لانا نقول
الحصول في الجهة اعم من الحصول في الجهة على سبيل الاستقلال او التبعية ثم انه لا يلزم
من نفي الجسمية عنه المقتضية للحصول في الجهة على سبيل الاستقلال نفي اختصاصه
بالجهة التي هو اعم فلذلك لا بد من الدلالة على نفي كونه في الجهة والمكان وقد احتج
اصحابنا على بيان امتناع كونه في المكان بوجوه ذكر في الكتاب ثلثة منها اما
الوجه الاول فهو ان كل ما كان حاصلا في المكان لا يخلو اما ان يتميز احد
جانبيه عن الجانب الاخر او لا يتميز فان كان يتميز احد جانبيه عن الاخر يكون
مركبا فلو كان الله تعالى كذلك لزم التركيب على ذاته وقد مر استحالته واما
ان لم يتميز احد جانبيه عن الاخر يكون في غاية الصغر والحقارة كالنقطة
وكالجوهر الفرد وقد اتفق العقلاء على وجوب تنزيه الله عن ذلك الثاني انه
تعالى انه لو كان في الحيز لكان اما ان يكون متناهيا من جميع الجوانب او يكون
غير متناه من جميع الجوانب او يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض
والاقسام باسرها باطلة فوجب القول بامتناع حصوله في المكان اما القسم
الاول فمحال لان كل ما كان متناهيا من كل الجوانب فانه لا يمتنع في العقل فرض
وجوده ازيد من ذلك المقدار او انقص منه والعلم بجواز ذلك من الضروريات
واذا استوت المقادير الثلثة في الحصول استحال رجحان ذلك القدر على
ما هو ازيد منه الا بتخصيص فاعل مختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث
ضرورة كونه مسبوقا بالقصد والاختيار فلو كان الله تعالى متناهيا من كل الجوانب
فهو ايضا محال لوجوه الاول ان كل بعد فانه قابل للزيادة والنقصان بدليل
التطبيق ويلزم من ذلك ان يكون متناهيا الثاني انه يلزم كونه تعالى مركبا
لان البعد الممتد لا الى نهاية يمكن ان يفرض فيه اجزاء كثيرة الثالث انه يلزم

ان يكون ذاته مخالطة للقاذورات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما القسم الثالث
وهو كونه متناهيا من بعض الجوانب دون البعض فهو محال ايضا لوجهين اما
اولا فلان بعض المحالات اللازمة على تقدير كونه غير متناه من كل الجوانب لازم
على تقدير كونه متناهيا من بعض الجوانب دون البعض واما ثانيا فلان الجانب
الذي هو متناه غير الذي هو غير متناه فيلزم التركيب لا محالة في ذاته وهو محال
الوجه الثالث هو ان العالم كرة واذا كان كذلك وجب ان لا يكون الله
في جهة اما الاول فتقريره انه اذا حصل خسوف قمري فاذا سالنا سكان
اقصى المشرق عن ابتدائه قالوا انه حصل في اول الليل واذا سالنا سكان اقصى
المغرب قالوا انه حصل في اخر الليل فعلمنا ان اول الليل في اقصى المشرق هو بعينه
اخر الليل في اقصى المغرب وذلك يوجب كون الارض كرة وهذا هو المعنى من كون
العالم كرة في هذا المقام واما كرته الافلاك والعناصر فلا نحتاج الى بيانه هنا
بيان الثاني هو ان الارض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى
سكان المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان اهل المغرب وبالعكس اذا ثبت هذا
نقول اما ان يكون فوقا بالنسبة الى من كان في المشرق والمغرب او يكون فوقا
بالنسبة الى احدهما والاول يقتضي ان يكون فلكا محيطا بكلية الارض تعالى الله
عنه والثاني يقتضي ان يكون تحتا بالنسبة الى الاخرين وذلك محال بالاتفاق
منا ومن الخصوم فهذا تقرير الوجوه المذكورة في الكتاب ولنذكر وجوها اخر الاول
لو كان في المكان فاما ان يكون ظلمانيا كثيفا وهو باطل بالاتفاق او نورانيا لطيفا
وحينئذ لا يمتنع نفوذ غيره فيه فيكون جاريا مجرى الرياح وهو محال الثاني
لو كان في المكان لكان جانبه الذي يلي المكان غير الذي لا يليه فيكون مركبا
الثالث لو كان في المكان لزم اما حدوثه او قدم المكان وهما محالان
الرابع لو كان الباري على العرش فاما ان يكون مماسا للعرش او مباينا له
والاول باطل لان الطرف الاسفل مماس للعرش فهل بقي فوق ذلك الطرف منه

شي غير مماس للعرش او لم يبق والاول يلزم منه التركيب والثاني يلزم منه ان
يكون سطحا رقيقا لا ثخن له اصلا فان حصل له امتداد في الجهات اعني اليمين
والشمال والخلف والقدام كان مركبا وان لم يحصل له ذلك كان جزءا لا يتجزى وذلك
لا يقوله عاقل وان كان مباينا للعرش فاما ان يكون بينه وبين العالم بعد غير
متناه والاول محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيز
الى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى الى ان يصير العالم مماسا له وحينئذ
يعود المحال المذكور في القسم الاول والثاني باطل ايضا لانه تعالى لما كان مباينا
للعالم بينونه غير متناهيه كانت البينونه بينه تعالى وبين غيره محدوده بطرفين
هما ذات الله وذات العالم فيكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو محال
الخامس الدلائل السمعيه وهي كثيرة فمنها قوله تعالى قل هو الله احد فوصفه
بكونه احدا والاحد مبالغه في كونه واحدا والذي يمتلي منه العرش يكون مركبا
لا واحدا ومنها قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيه فلو كان اله
العالم في العرش لكان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان يكون الاله محمول
حامل ومحفوظ حافظ وذلك لا يقوله مسلم ومنها قوله تعالى والله الغني
حكم بكونه غنيا على الاطلاق وذلك يوجب كونه غنيا عن الجهة ومنها انه تعالى
حكى عن ابرهيم عليه السلم طعنه في الهيه الكواكب والقمر والشمس لكونها افلة غاربة
فلو كان الاله جسما لكان افلا ومنتقلا من الحركة الى السكون وبالعكس فلا يمكنه
الاعتراف بالهيته واما المثبتون للجهة فقد احتجوا بوجهين احدهما
ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالعرض الساري في الجوهر
او يكون مباينا منه بالجهة والعلم بذلك ضروري الثاني قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولان رفع اليد الى السما عند
الدعا يدل على صحة قولنا والجواب عن الاول ان القسمة العقلية تقتضي
انقسام الموجودات الى ثلثة اقسام وذلك لان كل موجودين فاما ان يكون

احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالحيز او لا ساريا فيه ولا مباينا فما الدليل
على انتفا القسم الثالث ودعوى الضرورة على انتفائه لا يستقيم لاتفاق جمهور العقلا
على حصول هذا القسم واما التمسك بالظواهر فالجواب الكلي عنه ما اشار
المصنف اليه في الكتاب وهو ظاهر غني عن الشرح فالحاصل انه لا بد من تفويض
العلم بالظواهر الى الله تعالى وهو الحق او الاشتغال بالتاويل اما الاية الاولى
فتاويلها من وجهين احدهما ان المراد من العرش السرير الذي يجلس عليه
الملوك والعرش ههنا كنايه عن الملك يقال فلان ثل عرشه اي انتقض ملكه واذا
استقام ملكه يقال استوى على عرشه اي استقر على سرير ملكه والله تعالى دل على ذاته
وصفاته وافعاله عباده على الوجه الذي الفوه من ملوكهم ليستقر في قلوبهم عظمته
الا ان ذلك مشروط بنفي التشبيه فاذا قال الله تعالى عالم فهموا منه انه لا يخفى عنه
شي ثم علموا بعقولهم انه لم يحصل عليه بفكر وروية واذا قال قادر علموا انه يتمكن
من ايجاد الممكنات ثم علموا بعقولهم انه غني عن الة وسبق مادة ومدة وهكذا القول
في كل صفاته اذا عرفت هذا فنقول الله تعالى اخبر في الاية المذكورة انه بعد
تدبير المخلوقات وخلق السموات والارض استوى على عرش الجلال والملك
والتاويل الثاني هو ان المراد من قوله استوى اي استولى فيمكن تفسير العرش
بالملك والاستوا بالاستعلا في نفاذ قدرته في ترتيب الملك والملكوت وبمثل
هذا خرج الجواب عن الاية الثانيه واما رفع الايدي في الدعا الى السما
فنقول كما ان وضع الجبهة على الارض لا يدل على كونه تعالى في الارض فكذلك
رفع الايدي الى فوق لا يدل على انه تعالى في جهة الفوق
المسله السادسه في ان الحلول على الله محال الى اخرها اعلم ان النصارى
مختلفون في هذه المسله ونحن نشير الى مذاهبهم فنقول اتفقت كلمتهم
على ان الباري تعالى هو جوهر ثالث ثلثه وعنوا بكونه جوهرا انه اصل الاقانيم
وهي ثلثه الوجود والحيوة والعلم ويعبرون عن الوجود بالاب وعن العلم بالكلمة

والابن وعن الحيوة بروح القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام فانه مخلوق عندهم
وزعموا ان اسم الاله يتناول لهذه الاقانيم ايضا كما ان اسم الشمس يتناول القرص
والشعاع والحرارة والاقانيم عندهم ليست موجودة بانفسها بل هي الجوهر في حكم
الاحوال عند مثبتيها اذا عرفت هذا فاعلم انه ما نقل صريحا عن النصارى
اتحاد ذات الله بشي من مخلوقاته او حلوله فيه وانما ذهب اليه بعض الملاحدة
من الصوفية الا انهم اطلقوا القول بان اقنوم الكلمة اتحدت بالمسيح وتدرعت
بالناسوت منه ثم اختلفوا في تدرع اللاهوت بالناسوت فمنهم من قال
ان الكلمة مازجت جسده ومنهم من قال صارت الكلمة القديمة بهذا الاتحاد
لحما ودما وقال بعضهم لا نقول عيسى ابن الله حقيقة بل نقول انه ابنه على
سبيل الاضافة المقتضية للتشريف كما يقال ابرهيم خليل الله ومنهم من قال
حلت الكلمة بذات عيسى حلول الروح في البدن ومنهم من قال حلت به مثل
ما ينطبع الصورة في المراة ومنهم من قال حلت الكلمة فيه بمعنى ان نور الحق
اشرق على جسده اذا عرفت تفصيل مذاهبهم فاعلم ان العلما احتجوا
على ابطال الحلول بوجهين من الكلام الاول ما ذكره في الكتاب وبيانه ان يقول
المعقول من حلول شي في شي اخر كون الحال تبعا لوجود المحل فيه سوا كان
في الحصول في الحيز او في مجرد الوجود اذا عرفت هذا فنقول اما ان يراد
من الحلول في حق الله تعالى هذا المعنى او شي اخر فان اريد به ذلك المعنى فهو
ظاهر الاستحالة في حقه لان ما عداه من الموجودات مخلوقة له فهي فرع وتبع
لوجوده فلو كان وجوده تبعا لشي سواه لزم الدور وان اريد به معنى اخر فلا بد
من افادة تصوره لننظر فيه انه هل يصح اثباته في حق الله تعالى ام لا الثاني
انه لو حل في شي لحل اما مع احتياجه الى ذلك المحل وهو ظاهر البطلان او لا مع
احتياجه اليه وهو محال ايضا لان الغني بذاته عن المحل يستحيل حلوله فيه
والعلم به ضروري   المسئلة السابعة في انه يستحيل قيام الحوادث

بذات الله تعالى الى اخرها   اعلم ان الناس من زعم انه قال بهذا المذهب
جملة الفرق من حيث المعنى وان لم يقولوا باللسان فنقول اما الكرامية فمخالفتهم
ظاهرة واما المعتزلة فقد ذهبوا الى انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل
وكاره للمعاصي بكراهية حادثة لا محل وزعموا ايضا انه يتجدد له صفة السامعية
والمبصرية عند تجدد المسموعات والمبصرات فهؤلا وان امتنعوا من اطلاق لفظ
الحدوث الا انهم قالوا به في المعنى واما الفلاسفة فهم ايضا قالوا بهذا المذهب
من حيث لم يشعروا به فان الاضافات عندهم امور وجودية في الاعيان مع ان الله
تعالى اضافة مع كل حادث واما الاشاعرة فانهم قالوا ان الله تعالى عالم بعلم
واحد بان العالم سيوجد ثم زال ذلك وتجدد العلم بوقوعه حال وقوعه وكذا القول
في تجدد تعلق قدرته وارادته والتحقيق فيه ان يقال الصفات اما
اضافية مثل كون الشي قبل غيره واما حقيقية وهي اما عارية عن الاضافة
كالسواد والبياض واما مستلزمة للاضافة كالعلم والقدرة اذا عرفت هذا
فنقول اما وقوع التغير في الاضافات فلا خلاص عنه واما وقوع التغير
في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وساير الطوايف ينكرونه فظهر الفرق
والذي يدل على فساد قول الكرامية وجهان الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره
ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث يلزم ان كل ما يكون قابلا للحوادث فهو حادث يلزم ان كل ما يكون
قابلا للحوادث فهو حادث واذا كان يلزم من صحة هاتين المقدمتين صحة قولنا
كل ما يكون قابلا للحوادث فهو حادث يلزم منه الحكم في مسئلتين احدهما انه يلزم
منه حدوث الاجسام ضرورة كونها قابلة للحوادث وهذا على الحقيقة يرجع الى
الاستدلال بتحقق الملزوم على تحقق اللازم الثانية الحكم في هذه المسئلة التي
نحن بصددها وهو انه يمتنع ان يكون الله قابلا للحوادث لانه غير حادث
وهذا يرجع الى الاستدلال بانتفا اللازم على انتفا الملزوم اذا عرفت هذا

فنقول لا بد من تصحيح مقدمات هذه الحجه بالبرهان وهي ثلثه المقدمه
الاولى ان قابليه الشي للحوادث صفه حادثه الثانيه ان قابليه الشي للحوادث
من لوازم الشي الثالثه ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ويلزم من صحه مجموع
هذه المقدمات صحه هذه الحجه اما المقدمه الاولى فهي انه اذا كان الشي قابلا
للحوادث فقابليته لتلك الحوادث حادثه وبرهانه هو ان كون الشي قابلا للشي
نسبه بينهما كما ان النسبه تتوقف ثبوتها على ثبوت المنتسبين فلذلك
صحه النسبه بين الشيئين تتوقف على صحه وجود المنتسبين اذا عرفت هذا
فنقول الحادث لا يمكن ان يكون ازليا فلا يمكن ان يكون الشي قابلا للحوادث
في الازل فاذا قابليه الشي للحوادث لا بد وان يكون حادثه ولقايل
ان يقول ان قادريه الله تعالى على ايجاد العالم نسبه بينه وبين العالم فلو لزم
من صحه وجود النسبه صحه وجود المنتسبين لزم من صحه قادريته في الازل
صحه وجود العالم في الازل وهو محال المقدمه الثانيه وهي ان قابليه
الشي للحوادث من لوازم ذلك الشي برهانها من وجهين احدهما ان ذلك القبول
لو لم يكن من اللوازم لم يكن تلك الذات قابله ثم صارت قابله فيلزم انقلاب
الشي من الامتناع الى الامكان وهو محال الثاني وهو المذكور في الكتاب
ان تلك القابليه لو لم يكن من اللوازم لكانت من العوارض فيكون الذات
قابله لتلك القابليه فقابليته لتلك القابليه اما ان يكون من اللوازم او
من العوارض والاول هو المطلوب والثاني يلزم افتقار تلك القابليه الى
قابليه اخرى ولزم التسلسل وهو محال والسوال عليه هو ان القابليه
من الامور العدميه والا لزم التسلسل والتسلسل ان كان محالا لا يكون
القابليه من الامور الوجوديه وان لم يكن محالا لا يستقيم دليلكم على اثبات
ان قبول الحوادث من اللوازم واذا كانت القابليه عدميه فنحن نلتزم
التسلسل فيها اذ التسلسل محال في الوجودات لا في العدميات وايضا

فلان التسلسل لازم سوا قلنا القبول من اللوازم او من العوارض لان قبول 50
الذات للقبول اخر والكلام فيه كما في الاول المقدمه الثالثه وهي ان كل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث فتقريرها ان الحوادث لها بدايه فقد سنا ذلك في
مسله حدوث الاجسام عند بيان امتناع كون الاجسام متحركه في الازل ونزيد
هنا وجها اخر فنقول اذا اخذنا الحوادث الماضيه من زمان الطوفان
جمله والحوادث الماضيه من زماننا هذا اخرى ثم طبقنا احدى الجملتين
بالاخرى فلا يخلو اما ان يظهر التفاوت من ذلك الجانب الاخر او لا يظهر فان كان
الاول لزم كون الشي مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال وان ظهر فيكون الجمله الناقصه
ذات بدايه والزايد زاد عليها بمقدار ما بين زمان الطوفان الى زماننا
والمتناهي اذا ضم الى المتناهي يكون الكل متناهيا فاذن للحوادث بدايه فصح ما
ادعينا بان كل ما يكون قابلا للحوادث فانه يمتنع خلوه عن الحوادث وان كل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فاذا الملزم ان كل ما يكون قابلا للحوادث
فهو حادث وعند ذلك نقول الله تعالى ليس بحادث فلا يكون قابلا للحوادث
والاجسام قابله للحوادث فيكون حادثه وانما قلنا بان الاجسام قابله للحوادث
وذلك لانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان على ما مر وايضا فلانها
قابلة للالوان والطعوم والروايح وهذه كلها حادثه فيلزم ان يكون الاجسام
حادثه فان قيل ينتقض ما ذكرتم من الدليل بنفس الاضافات اللاحقه
له مثل القبليه والبعديه فان الله مع كل احد وقبله وبعده قلنا الاضافه
لا وجود لها في الاعيان الوجه الثاني في بيان امتناع كون الله تعالى
محلا للحوادث هو ان كل ما كان من صفات الله فهو من نعوت الجلال وصفات
الكمال فلو كانت صفه من صفاته محدثه لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفه
خاليه عن صفات الكمال فيكون ناقصه هذا خلف واجمعت الكراميه
على صحه قولهم بان الله تعالى لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا ولم يكن مخبرا في الازل

بقوله انا ارسلنا نوحًا ثم صار مخبرا ولم يكن عالما بوجود العالم ثم صار عالما فهذه
كلها صفات الله حدثت بعد مالم يكن والجواب ـــــ هو ان المتغير اضافة الصفة
الى ذلك الشي لا نفس الصفة والاضافات لا وجود لها في الخارج

المسلة الثامنة في ان الاتحاد على الله محال وهذه المسلة غنية عن الشرح
فلا نطول الكلام فيها المسلة التاسعة الالم واللذة على الله تعالى محال
الى اخرها اعلم انه قال بعضهم ان الالم ادراك المنافي واللذة ادراك
الملايم ثم قال ـــــ المصنف رحمه الله وعندي ان الاشتغال بتعريفهما
عيب لان الغرض من التعريف ايضاح المجهول بالمعلوم واجلى المعلوم ما يجد
الانسان من نفسه من الالم واللذة واما الملايم والمنافي فهما خفيان غير
محسوسين للاكثرين فكيف يمكن تعريفهما بهما اذا اعرفت هذا فنقول ـــــ
اتفق العقلا على استحالة الالم على الله واما اللذة فاصحابنا اتفقوا على انكارها
سواكانت حسية او عقلية واما الحكما فقد احالوا اللذة الحسية عليه
الا انهم اثبتوا اللذة العقلية قالوا ان الباري تعالى ملتذ بماله من الكمال والجلال
وقد احتج اصحابنا على امتناع كونه تعالى ملتذا بالوجهين المذكورين في الكتاب
اما الاول فتقريره هو ان المعقول من اللذة ادراك ما يلايم المزاج والمزاج
كيفية حاصلة عند اختلاط الاجسام الموصوفة بالكيفيات المتضادة والله
تعالى ليس بجسم فيستحيل ان يوجد له ادراك ما يوافق مزاجه فيستحيل عليه
اللذة وكذلك الالم عبارة عن ادراك المنافي للمزاج وذلك محال عليه بعين الطريقة
المذكورة في اللذة ولقايل ان يقول اللذة عندنا على قسمين لذة حسية
ولذة عقلية اما اللذة الحسية فهب انها عبارة عما ذكرتم لكن لا يلزم
من انتفائها في حق الله تعالى انتفا نفس اللذة لما انه لا يلزم من انتفا الخاص
انتفا العام اما الثاني لو صحت اللذة عليه لكان طالبا لتحصيل المتلذذ به
واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية ان من صحت عليه اللذة وكان
قادرا على تحصيلها كان كالملجا الى تحصيل المتلذذ به واما بيان ان كونه طالبا
لحصول اللذة محال وذلك لانه تعالى لو كان طالبا لحصول اللذة فلا يخلو اما
ان يكون قادرا على ايجادها في الازل او لم يكن وكلاهما محالان فالقول
بكونه طالبا لها محال اما بطلان القسم الاول فلانه لو كان قادرا عليها في
الازل يلزم صحة ايجاد الحادث في الازل وهو محال واما بطلان القسم الثاني
فلانه اذا لم يقدر عليه يلزم ان يكون متالما في الازل بسبب فقدان المتلذذ به
وهو محال بالاتفاق قال ـــــ الفلاسفة انما يستقيم قولكم لو صحت اللذة
عليه لكان طالبا لتحصيلها ان لو لم تكن اللذة حاضرة عنده ابدا وعندنا المتلذذ به
هو ذاته الكاملة وهي حاصلة ابدا فيستحيل طلبها وتحقيق هذا الكلام هو ان
كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تالم قلبه
فاذا كان كماله سبحانه وتعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز
ان يستلزم ذلك اعظم اللذات المسلة العاشرة ذهب ابو علي
بن سينا الى اخرها اعلم ان المذاهب الممكنة في هذه المسلة ثلثة
احدها ان اطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن بحسب مفهومين وهو مذهب
الاشعري وابي الحسين البصري واتباعهما وثانيها ان اطلاق لفظ الوجود
على الواجب والممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم في حق الواجب
هو انه وجود مجرد غير مقارن لماهية اصلا وانما امتيازه عن غيره من الوجود
بقيد سلبي وهو انه غير عارض لشي من الماهيات ووجودات الممكنات عارضة
لماهياتها وهذا هو اختيار الرييس بن سينا وثالثها ان وقوع لفظ الوجود
على الواجب والممكن بحسب مفهوم متحد وذلك المفهوم صفة عارضة للماهيات
كلها وهو اختيار المصنف رحمه الله في اكثر كتبه واختيار كثير من الاصوليين
اما القول الاول والثالث فقد سبقت الاشارة الى البحث عنهما نفيا
واثباتا في الباب الثاني من هذا الكتاب واما القول الثاني الذي هو اختيار

الرئيس فهو باطل ويدل عليه وجوه الاول ماذكره في الكتاب وتقريره
هو انه وافقنا على ان الوجود معلوم البشر وعلى ان ماهيته غير معقوله للبشر
ينتج من الشكل الثاني ان وجوده غير حقيقته فان قيل لم لا يجوز ان المجهول
من حقيقه الحق قيوده السلبيه قلنا هذا باطل لان قيوده السلبيه معلومه
كيف واتفقت الفلاسفة على ان المعلوم من الحق هو السلوب والاضافات
الوجه الثاني وهو ايضا مذكور في الكتاب هو ان الوجود لما هو وجود
اما ان يكون مقتضيا للتجرد او للعروض او لا يكون مقتضيا لا لذلك ولا لهذا
فان كان الاول لزم ان يكون كل وجود مجردا فيلزم ان يكون وجودات
الممكنات مجرده هذا خلف وان كان الثاني يلزم ان يكون وجود الله عارضا
للماهيه وان لم يكن مقتضيا لا لذلك ولا لهذا بل الامران جائزان عليه على
السوا فان كان اختصاص الوجود بالتجرد في الواجب لذاته مفتقر الى سبب
منفصل فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وهذا هو الوجه الذي اعتمد
المصنف عليه في ابطال مذهب الرئيس في الملخص والمباحث المشرقيه والسوال
عليه هو ان يقال لم قلتم بان الوجود اذا كان مقتضيا للتجرد يلزم ان يكون
وجودات الممكنات مجرده عن الماهيات اذ من المحتمل ان يكون خصوصيات
ماهياتها مانعة لتجرد وجوداتها فما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم دليلكم او نقول
لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه للتجرد مشروطا بالوجوب الذاتي وحينئذ لا يلزم
من اقتضائه للتجرد في حق الممكنات لانتفاء ذلك الشرط هناك سلمنا ذلك
فلم قلتم بانه اذا كان مقتضيا للعروض يلزم ان يكون عارضا في الواجب لذاته
وانما يكون لذلك ان لو لم يكن الوجوب مانعا من ذلك العروض فلم قلتم بانه غير مانع
لا بد لهذا من دليل سلمنا صحه القسمين الاولين لكن لم لا يجوز ان لا يكون مقتضيا
لا لذلك ولا لهذا بل يكون المقتضي لعروض وجود الماهيات الممكنه تلك الماهيات
والمقتضي لعدم عروض وجود الله لماهيته عدم ماهية له وراء كونه موجودا

لم قلتم انه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل الوجه الثالث لا شك بان الله تعالى
مبدا لغيره فاما ان يكون مبدا بشرط التجرد عن الماهيه او لا بهذا الشرط والاول
يقتضي ان يكون القيد السلبي جزا من العله وهو محال والثاني يوجب ان يكون وجود
كل ممكن عله لوجوده معلولات الباري وان يكون الباري معلولا لكل واحد
من الممكنات هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود المجرد مستلزما
لصفه ويكون الوجود مع تلك الصفه مبدا للممكنات وهذه الصفه تكون معدومه
عن وجود الممكنات فلا يلزم كونه مبدا والجواب ان يقول المستلزم لتلك
الصفه لا يخلو اما الوجود او الوجود المقيد بالقيد السلبي والاول يقتضي ان يكون
وجود الممكنات مستلزما لها هذا خلف والثاني يقتضي ان يكون العدم جزءا
من العله هذا خلف والسوال عليه هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الوجود
بشرط كونه مجردا عله ولا استحاله في كون الشرط امرا عدميا الرابع الوجوب
امرا اضافي لا يمكن تعقله الا بين امرين من حقيقه اخرى يحكم عليهما بان الوجوب
واجب لها واحتج الخصم بانه لو كان وجوده صفه للماهيه الى آخره
لما فرغ من ابطال مذهب الرئيس شرع في تقرير حجته وفي الجواب عنها اما
حجته فتقريرها هو ان يقول لو كان وجوده مقارنا لماهيته فلا يخلو
اما ان يكون تحقق ذلك الوجود متوقفا على تلك الماهيه او لا يكون متوقفا
فان لم يتوقف كان ذلك الوجود غنيا عن تلك الماهيه فلا يكون عارضا لها
وهو المطلوب وان توقف عليها كان ممكنا لذاته فلا بد له من سبب فذلك
السبب ان كان غير تلك الماهيه لزم احتياجه الى سبب منفصل وهو محال
وان كان تلك الماهيه والسبب متقدم بالوجود على المعلول لزم كون الماهيه
متقدمه بوجودها على وجودها فيكون موجوده قبل ان يكون موجوده ويلزم
ان يحصل لها الوجود مرتين وايضا يلزم منه التسلسل والكل محال والجواب
عنه من وجهين احدهما انا نختار ان ذلك الوجود غني عن الماهيه قوله

لو كان عنيا ما عرض للماهيه قلنا لم لا يجوز ان يكون علة لحلوله في الماهيه كما قلتم
ان الصورة وان كانت حالة في المادة الا انها غنية عنها في اصل وجودها وان كانت
محتاجة اليها في الحلول الثاني وهو المذكور في الكتاب ان ما ذكرتم معارض بماهيات
الممكنات فانها قابلة لوجوداتها والعقل حاكم بتقدم القابل على المقبول فان منعتم
ذلك منعنا ما ذكرتم من التقدم فاما ان يقال تعين الماهيه لا يكفي في قبول
الوجود او يكفي فان كان لا يكفي لزم ان يتوقف قابليه الماهيه للوجود على وجود
اخر حتى يكون موجودة ويلزم ان يحصل لها الوجود مرتين وايضا يلزم منه
التسلسل والكل محال والجواب عنه من وجهين احدهما ان ذلك الوجود
عن الماهيه قوله لو كان عنيا ما عرض للماهيه قلنا لم لا يجوز ان يكون
علة لحلوله في الماهيه كما قلتم ان الصورة وان كانت حالة في المادة الا انها غنية
عنها في اصل وجودها وان كانت محتاجة اليها في الحلول الثاني وهو المذكور
في الكتاب ان ما ذكرتم معارض بماهيات الممكنات فانها قابلة لوجوداتها
والعقل حاكم بتقدم القابل على المقبول فان منعتم ذلك منعنا ما ذكرتم من التقدم
فاما ان يقال تعين الماهيه لا يكفي في قبول الوجود او يكفي فان كان لا يكفي لزم
ان يتوقف قابليه الماهيه للوجود على وجود اخر حتى تكون موجودة قبل ان
تكون موجودة ويلزم ما ذكرتم من المحالات واما ان كان تعين الماهيه تكفي
في ذلك القبول فلم لا يكفي تعين الماهيه في كونها موثرة في الوجود حتى لا يعتبر
في تقدمها على الوجود في الموثرية كونها موجودة

المسئلة الحادية عشر

قد يجوز ان يخالف شي شيا لنفس حقيقته المخصوصة الى اخرها
لما فرغ من البحث عن وجود الله شرع في البحث عن ذاته اذ الغرض من هذه المسئلة
اثبات ان ذاته تخالف لساير الذوات لاجل ذاته المخصوصة وانما قدم على
هذا البحث مقدمة لا بد من تقديمها وهي انه لا يجب في كل شي يخالف شيا
ان يكون تلك المخالفة لاجل امر زايد لتبنى عليها الحكم في هذه المسئلة وقد احتج

على تقرير هذه المقدمة بالوجهين المذكورين في الكتاب اما الاول
فنقول لو كان اختلاف المختلفين لامرين زايدين لكان ذلك الزايد اما
ان يكون مخالفا لذلك الزايد الاخر او لا يكون فان لم يكن مخالفا له لم يكون كل واحد
من هذين الزايدين يوجب مخالفة الذاتين لان الذاتين اشتركا في معنى الذاتيه
واشتركا ايضا في الزايد فيكون الاشتراك بينهما واقعا من كل الوجوه فيمتنع وقوع
المخالفة بينهما وان كان كل واحد منهما للاخر فلا يخلو اما ان يكون مخالفتهما لذاتيهما
او لامرين زايدين والاول هو المطلوب والثاني لا يخلو اما ان يختلفا او لا
يختلفا فيعود الكلام فيهما ويلزم اما الدور او التسلسل والا انتهى الى امرين
لا يكون اختلافهما لامرين زايدين بل لذاتيهما وهو المطلوب والسوال عليه
هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الذات تخالف الذات الاخرى بالصفه والصفه
والصفه تخالف الصفه بالذات فالذات علة لحكم من احكام الصفه وهو المخالفه
والصفه علة لحكم من احكام الذات وهي مخالفتها لذات اخرى فلا يلزم الدور
ولا التسلسل وهذا كقول من يقول التعين وصف ثبوتي ان ماهية التعين
يتعين بالذات والذات يتعين بماهيه التعين وصف ثبوتي ان ماهيه التعين
يتعين بالذات والذات يتعين بماهيه التعين فكذلك هنا الثاني انا اذا
فرضنا ذاتا وقامت بها صفه فالذات من حيث انها هي لا بد وان يكون
مخالفه لتلك الصفه والا لم يكن احدهما ان يكون موصوفة وللاخر ان يكون
صفة اولى من العكس واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت مخالفة
تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لامر زايد واذا عرفت انه قد
يجوز وقوع المخالفه بين الشيئين لاجل ذاتيهما فنقول ذات الله سبحانه وتعالى
مخالفه للذوات لاجل ذاته ذاته المخصوصة لا لصفة عايدة الى ذاته وهو
مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري ونفاة الاحوال وذهب
ابو علي الى ان ذاته تساوي ساير الذوات في الذاتية وانما تخالفها لوجوب

وجوده وعالميته وقادريته وحييته وهو قول ابي هاشم اولا وذهب
ابو هاشم الى انه يخالف خلقه بصفه خامسة توجب هذه الاحوال دليلنا
ما ذكرنا في الكتاب وتقديره ان نقول لو كانت ذاته مساويه لساير الذوات
في الحقيقه لصح عليها ما صح على كل واحد من تلك الذوات وصح على تلك الذوات
ما صح على ذات الله تعالى لوجوب تساوى ساير المتماثلات في جميع الاحكام اللازمه
فبعد ذلك الحال لا يخلوا اما ان اختصاص ذاته تعالى بالصفه التي بها امتاز
عن غيره يفتقر الى مخصص اولا يفتقر والثاني يلزم منه ترجيح الممكن من غير
مرجح والاول لا يخلوا اما ان يكون اختصاص ذات الله بذلك المخصص واجبا
اولم يكن فان لم يكن واجبا لم يكن مخالفته لغيره واجبا لوجوب زوال المعلول
عند زوال العله وحينئذ يجوز انقلاب القديم محدثا وان كان واجبا
فاختصاص ذاته بذلك الوجوب ان كان لصفه اخرى لزم اما الدور
او التسلسل وان كان لنفس تلك الذات كانت تلك الذات لنفسها مخالفه
لساير الذوات واذا كانت مخالفه لغيرها بنفسها لم يكن مخالفه لغيرها
بصفه ورا تلك الذات وهو المطلوب اعترضت المعتزله على ذلك فقالوا
قولكم ان ذات الله تخالف ساير الذوات لذاته المخصوصه لا لامر زايد
متناقض لان قولكم المخصوصه يدل على مفهوم زايد على الذات سلمنا سلامه
قولكم عن التناقض لكن لم قلتم بان الذوات لو كانت متساويه يجب استواوها
في جميع الصفات وما ذكرتم ينتقض بما ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد
وغير قادر على عين مقدور العبد والا لزم وقوع مقدور واحد بين قادرين
وهو محال وينتقض ايضا بالحادث فانه يجب ان يكون مقدورا حال
حدوثه وحال بقايه يمتنع ان يكون مقدورا وان سلمنا انه يجوز على
احدهما ما يجوز على الاخر لكن لم قلتم بان ذلك يحوج الى السبب سلمناه ولكن
الجايز متى يحتاج الى السبب اذا كان متجددا او اذا لم يكن الاول ممنوع

والثاني ممنوع وظاهر انه ليس كذلك والا لكان الباقي حال بقايه مفتقرا
الى السبب فاذن لا يمكنكم بيان انه يحتاج في ذلك الاختصاص الى مرجح الا اذا
بينتم انه متجدد ولكن ذلك باطل سلمناه لكن الجواز متى يحوج الى المؤثر اذا لم
يلزم من الاحتياج محال ام اذا لزم من الاحتياج محال الاول مسلم والثاني
ممنوع وهنا قد لزم من فرض احتياجه محال وهو التسلسل سلمناه لكن لم
لا يجوز ان يكون المقتضى لاختصاص ذاته بالصفه المعينه هو تلك الصفه
وهذا كما تقوله الحكما حيث قالوا المقتضى لاختصاص حصة الانسان
من الحيوان بالناطق هو الناطق وان كانت تلك الحصه بالنسبة الى الفصول
على السويه سلمنا دليلكم لكنه معارض بما انه يمكننا تقسيم الذات
الى القديم والحادث مع ان مورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا بين كل واحد
من القسمين والجواب عما اورده من التناقض هو ان الخصوصيه ليست
صفه زايدة على الذات والا لزم التسلسل فلا يلزم التناقض واما قوله لم قلتم
بان الذوات لما كانت متساويه صح على بعضها صح على كلها قلنا ان الصفه
اذا عرضت لذات فاما ان يكون قبولها لها لمسمى الذات او لامر زايد فان
كان الاول كانت ساير الذوات متساويه في ذلك القبول ضرورة اتحاد ها
فيما لاجله ثبت ذلك القبول وان كان لامر زايد نقلنا الكلام الى ذلك الزايد
فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يقبله لذاته وحينئذ يكون تلك الامكانات
ثابته لكل الذوات وهو المطلوب واما النقض الاول فجوابه انا
لا نسلم بان الله تعالى غير قادر على عين مقدور العبد فانا سنقيم الدلالة
على ان الله تعالى قادر على جميع الكائنات وان الكل واقع بقدرته واما
النقض الثاني قلنا الحادث حال بقايه ايضا مقدور لافتقاره الى المبقي
وكيف لا وعله الحاجه هي الامكان لا الحدوث على ما بيناه وهو ضروري
اللزوم لماهيه الممكن فهى ابدا محتاجه اليه وبهذا خرج الجواب عن قوله لم قلتم

بان الممكن يحتاج الى السبب وهكذا الحبيب وهو ضروري عن قوله الممكن متى يكون محتاجا
اذا كان متجددا ام اذا لم يكن فانا لما بينا ان علة الحاجة هي الامكان وان الحدوث
والتجدد لا مدخل له في علة الاحتياج لا بان يكون شرطا ولا بان يكون علة لا يلزمنا
شي من ذلك قوله الامكان انما يحوج الى المؤثر بشرط ان يستلزم المحال قلنا الامكان
مطلقا يحوج الى السبب والعلم به ضروري وايضا فلو قلنا بان شرط احتياج الممكن
الى المؤثر ان لا يؤدي الى المحال يلزم ان لا نقطع باحتياج ممكن ما الى مؤثر اصلا اذ ما
من ممكن الا ويمكن ان يكون احتياجه الى المؤثر يستلزم المحال قوله لم لا يجوز ان
يكون الاختصاص حاصلا قبل الصفة قلنا هذا باطل لان الصفة موقوفة الحصول
على حصول الموصوف والموصوف موقوف الحصول على الامتياز عن الغير فلو كان
الامتياز عن الغير موقوفا على الصفة لزم الدور قوله بانه يصح تقسيم الذات
الى القديم والمحدث قلنا نعم لكن مورد التقسيم لا يجب ان يكون مشتركا على ما بيناه

الباب الرابع في صفة العلم والقدرة وغيرهما وفيه

مسائل المسئلة الاولى قد ثبت ان الله تعالى مؤثر في وجود العالم الى اخره
لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان الصفات السلبية التي هي بالحقيقة راجعة
الى تنزيه الله تعالى وتقدسه عاد الى اثبات الصفات الحقيقية الثبوتية
وانما قدم في الكتاب اثبات القدرة على اثبات العلم وذلك لانا انما نثبت العلم
لله تعالى بطريقين احدهما ان نستدل باشتمال افعاله التي هي مقدوراته
على الاحكام والاتقان على علم الفاعل والثاني ان نقول انه قادر مختار والقادر
المختار لا بد وان يكون قاصدا الى ايجاد الشي والقصد الى الايجاد يستدعي سابقه
العلم واذا كان العلم بقدرة الله سبحانه وتعالى طريقا لاثبات علمه من هذين
الوجهين لا بد من تقديم اثبات قدرته على اثبات علمه فلذلك راعى المصنف رحمه الله
هذا الترتيب هنا اذا عرفت هذا فاعلم ان النزاع في هذه المسئلة
مع الفلاسفة فانهم قالوا ان تاثير الباري تعالى في العالم بالايجاب كتاثير الشمس

55 في الاضاءة واتفق ارباب الملل على ان تاثيره في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار
واعلم ان العلما ذكروا في تفسير القادر عبارتين العبارة الاولى ما ذكره
في الاربعين وهو ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي
المختلفة وهذا عبارة الشيخ ابي الحسن الاشعري ويتوجه عليه سوالان
الاول ان قولكم يصح منه الفعل والترك كاف في الغرض فان الموجب لا يصح
منه ذلك فاذن القيد الاخير ضايع الثاني عندكم افعال الله تعالى
غير معللة برعاية المصالح والداعية عبارة عن العلم باشتمال الفعل على المصلحة
فيلزم ان لا يكون الله قادرا عندكم العبارة الثانية وهي الاولى عبارة
النهاية وهي ان القادر هو المؤثر الذي لا يمتنع عليه ان يوثر وان لا يوثر
بحسب اختياره ويرد عليها سوالان الاول ان قولكم المؤثر يخرج منه
الانسان وغيره من الحيوانات فانه موثر عندكم وانما المؤثر هو الله تعالى
فيلزم ان لا يكون الانسان قادرا على شي الثاني قوله بحسب اختياره ضايع
على ما بيناه في الحد الاول والجواب عن الاول ان نقول المراد من
من المؤثر ما يصدق عليه كونه فاعلا والانسان يصدق عليه كونه فاعلا كونه
فاعلا فزال السوال وعن الثاني ان الاثار الظاهرة عن الخواص يجوز ان يصدر
عنها ويجوز ان لا يصدر عنها فقولنا بحسب الدواعي المختلفة وبحسب اختياره
في الاول والثاني يحترز به عن ظهور الاثار عن الخواص قالت الفلاسفة
يمتنع وجود القادر بالتفسيرين المذكورين لان القادر بما ذكرتم من التفسير
اما ان يكون رجحان الفعل على الترك بالنسبة اليه متوقفا على انضمام
مرجح اليه او لا يتوقف والثاني يوجب الترجيح من غير مرجح وهو محال
واما الثاني فنقول اذا حصل المرجحات بأسرها وهي القدرة التامة
والارادة الجازمة والالة والوقت والمصلحة وانتفت ايضا
ساير الموانع فمع ذلك ان لم يكن الترك ان يكن الترك ممكنا لم يبق الفرق

بين القادر والموجب وهو المطلوب وان كان ممكنا فنقول اختصاص
احد الوقتين بالفعل والاخر بالترك ان افتقر الى مرجح لم يكن الحاصل اولا مرجحا وقد
فرضناه كذلك هذا خلف وان لم يفتقر يكون اختصاص احد الوقتين بالوقوع
والاخر باللاوقوع مع حضور الشرايط وارتفاع الموانع في كل الوقتين يكون ترجيحا
من غير مرجح اجاب المتكلمون عنه بانا نختار القسم الثاني وهو ان لا يتوقف
رجحان الفعل على الترك على انضمام مرجح وبيانه ان العطشان اذا خير بين شرب
قدحين متساويين من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر من غير مرجح
وكذا الجايع بالنسبة الى الرغيفين قالت الفلاسفة لو جاز ترجيح
احد طرفي الجايز من غير مرجح لم يمكننا الاستدلال بوجود الممكن على وجود الصانع
اجاب المتكلمون عنه بانا لا نقول الممكن يحتاج الى المرجح في جميع
المواضع بل نقول الشي اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث والامكان
هو المحوج الى المؤثر فاما ترجيح الفعل على الترك في حق القادر فذلك لا يحوج
الى المرجح ولذلك فانا نفرق بالضرورة بين الانسان القادر على افعاله
وبين كون الحجر هابطا بالطبع وبتوقيف صدور الفعل على القادر على المرجح
يوجب ان لا يبقى بين الموجب والمختار ضرورة وجوب الفعل عند الداعي
على ما قررتم مع ظهور الفرق بينهما فيكون باطلا ولنرجع الى شرح ما في الكتاب
فنقول ثبت ان العالم مفتقر الى موثر فنقول ذلك المؤثر اما ان يقال
صدر عنه الاثر مع امتناع ان لا يصدر او صدر مع جواز ان لا يصدر والاول
باطل بالوجوه المذكورة في الكتاب فتعين الثاني وهو المطلوب اما الوجه
الاول في بيان امتناع القسم الاول فتقريره ان نقول لو كان موجبا بالذات
لما تخلف العالم عنه فكان قديما او كان المؤثر حادثا بيانه ان تاثير المؤثر
في العالم لا يخلو اما ان يكون موقوفا على شرط او لا يكون فان لم يكن موقوفا على شرط
لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه ضرورة ان العلة

لا يتاخر عنها معلولها فاما ان يكون العالم حادثا او لا يكون فان كان الباري لزم منه
قدم العالم وهو احد القسمين وان كان الاول لزم ان يكون الله حادثا لان ما لا ينفك عن
الحادث لا بد وان يكون حادثا فعلم بانه يلزم منه احد الامرين على ذلك التقدير واما
ان توقف اجابه له على شرط فذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان الاول لزم ايضا اما قدم العالم او حدوث الله تعالى وان كان حادثا كان الكلام
فيه كما في الاول فيفضي الى التسلسل وهو ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث
اخر قبله وذلك قول بحوادث لا اول لها وقد ابطلناه في مسله حدوث
الاجسام فثبت ان القول بكونه موجبا بالذات يفضي الى المحال فيكون محالا
فان قيل العالم لا يخلو اما ان يكون صحيح الوجود في الازل او لم يكن فان كان
الاول لم يكن قدم العالم محالا فنحن نلتزمه وان كان الثاني فنقول
لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى موجبا بالذات الا ان الازل كان مانعا
من اجابه فيه او امكان العالم كان شرطا في التاثير والتقدير تقدير انه ليس
يصح الوجود في الازل فيكون الشرط فانتا فلا يلزم قدمه والجواب
انا نختار القسم الثاني وهو قولنا العالم ممتنع الوجود في الازل والازل
مانع الا انا لو قدرنا وجود العالم قبل الوقت الذي حدث فيه بيوم او
بيومين او ساعة او ساعتين لا يلزم منه صيرورته ازليا والا لكان ما له
اول لا اول له فلو كان الفاعل موجبا بالذات والازل الذي هو مانع منتف
قبل الوقت الذي حدث فيه وجب كونه حادثا قبل الوقت الذي حدث
فيه وهو محال انا بينا ان الاجسام متساويه باسرها في تمام
الماهيه الى اخره هذا هو الوجه الثاني في بيان ان الله تعالى
ليس بموجب بالذات وتقريره ان نقول الاجسام باسرها متساويه
في الجسمية ويلزم من ذلك ان لا يكون الله تعالى موجبا بالذات اما
المقدمة الاولى فقد مر تقريرها واما المقدمة الثانيه وهي انه متى

كانت الاجسام لذلك لزم ان لا يكون الله تعالى موجبا بالذات فلانه اذا كانت
الاجسام متساوية في الجسمية وجب استواوها في قبول جميع الصفات على مامر
فلو كان البارى تعالى موجبا بالذات وقد ثبت انه ليس بجسم ولا جسماني يلزم
ان يكون باثره في الاجسام وفي صفاتها على السوية لان نسبة الموجب الى جميع
الاجسام والى جميع صفاتها على السوية فليس تخصيص بعض الاجسام بصفات
مخصوصة اولى من اختصاص غيرها بها فاما ان لا يوثر فيها اصلا فلا يكون موجبا
على تقدير كونه موجبا او يوثر لكنه يخصص بعض الاجسام ببعض الصفات
وذلك يوجب ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال بالنسبة
الى الموجب بالاتفاق او يوثر في الكل تاثيرا متشابها وحينئذ يلزم منه استوا
جميع الاجسام في جميع الصفات وذلك باطل بالضرورة فثبت انه لو كان موجبا
بالذات على تقدير تماثل الاجسام لافضى ذلك الى احد هذه الاقسام الباطلة
فيلزم ان لا يكون موجبا بالذات على هذا التقدير فصح ما ادعينا بان الاجسام
متماثلة انها متى كانت متماثلة يلزم ان لا يكون الله موجبا بالذات يلزم بالضرورة
ان لا يكون الله موجبا بالذات   الثالث لو كان موجبا بالذات
فاما ان يوجب معلولا واحدا او معلولات كثيرة الى اخره   تقرير هذا
الوجه هو ان يقال مدبر العالم موجبا بالذات فاما ان يوجب معلولا واحدا
كما هو مذهب الخصم او يوجب معلولات كثيرة والقسمان باطلان فالقول
بكونه موجبا بالذات محال اما انتفا القسم الاول فبين وذلك لانه لو لم يصدر
منه الا معلول واحد فذلك المعلول الواحد لم يصدر منه ايضا الا معلول
واحد بناء على فاسد اصولهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهكذا
القول في المعلول الثاني والثالث والرابع وحينئذ يلزم ان لا يوجد
موجودان الا واحدهما علة للاخر وهو باطل والا لكان يلزم من انتفا واحد
من تلك المعلولات انتفا عللها ضرورة وجوب انتفا العلة عند انتفا بعض معلولاتها

وذلك باطل واما انتفا القسم الثاني وهو ان يكون لله معلولات كثيرة فهو
باطل من وجهين اما اولا فلمساعدة الخصم على ذلك واما ثانيا فلانا لو فرضنا
صدور شيئين عن واحد لكان مصدريته لاحدهما غير مصدريته للاخر فهذان
المفهومان ان كانا جزئيه كان مركبا فلا يكون واحدا وكذلك اذا كان احدهما داخلا
والاخر خارجا وان كانا خارجين كان مصدرا لهما ايضا فيعود الكلام فاما
ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما لا يكون كذلك وهو المطلوب والسوال
عليه لم لا يجوز ان يصدر عن المعلول الاول الذي هو العقل شيان هما
عقل وفلك لكن باعتبارين احدهما الوجوب بالغير وثانيهما الامكان الذي
هو من ذاته فيصدر بواسطة وجوبه عقل وبواسطة امكانه فلك فعلى هذا
لا يلزم ان لا يوجد موجودان الا ويكون احدهما علة للاخر سلمنا انه يلزم منه
ذلك لكن لم قلتم بان هذا محال قوله لو كان كذلك لزم من انتفا واحد
من تلك المعلولات انتفا تلك العلل قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان المعلول
لا ينتفي الا لانتفا علة فلم قلتم انه كذلك بل جاز ان ينتفي المعلول لانتفا الشرط ويكون
العلة باقية سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون له معلولات
واما ما ذكرتموه في بيان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالكلام
عليه هو ان قولكم مصدريته لهذا ومصدريته لذاك اما ان يكونا داخلين
في العلة او خارجين عنها او احدهما داخله والاخرى خارجه مقدمة كاذبة
لان هذا القسم انما يصح ان لو كانت تلك المصدرية ثبوتية وذلك باطل
لانها لو كانت صفة ثبوتية لكانت اما ذات المصدر وهو محال لان المصدرية
اضافة عارضة لها فهي متاخرة والشي لا يكون بعد نفسه او جزءا منها وهو محال
لان الجزء متقدم والعارض متاخر وخارجا عنها وهو محال والا لزم التسلسل
واذا بطل كونها ثبوتية بطل التقسيم المذكور وان سلمنا صحة المنفصلة فلم لا
يجوز ان يكون المفهومان داخلين فيه قوله لانه يقتضي التركيب قلنا

يقتضى التركيب فى المجموع الحاصل من الذات والمصدرية او فى الذات التى عرضت
لها المصدرية الاول مسلم ولا نزاع فيه انما النزاع فى الذات التى عرضت لها العلية
هل هى مركبة ام لا وما ذكرتموه لا يقتضى ذلك اذ من الجائز ان يوجد الشى الواحد
مع وصف تارة ومع وصف اخر اخرى فيكون احد المجموعين مخالفا فى الفهم للمجموع
الاخر مع ان الماخوذ فى احد المجموعين هو الماخوذ بعينه فى الاخر ومثاله الوحدة
المعينة اذا اخذت الاولى مع وحدة اخرى وجب حصول الاثنينية للجملة الاخرى
ولا يلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين ثم نقول
ما ذكرتم وان دل على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد لكن هنا ما يأباه
وبيانه هو ان الجسمية صفة واحدة وهى مقتضية للحصول فى الحيز ولقبول
الاعراض والجواب قوله لم لا يجوز ان يصدر عن المعلول الاول شيئان باعتبارين
وهما الوجوب بالغير والامكان بالذات قلنا كل واحد منهما عدمى والامر
العدمى لا يجوز ان يكون علة ولا جزء علة اما ان الوجوب امر عدمى فقد عرفته
واما ان الامكان عدمى فلان المحدث قبل وجوده ممكن فلو كان الامكان
صفة موجودة لكان الشى حال عدمه موصوفا بصفة وجودية وهو محال
قوله لم قلتم بانه يلزم من انتفا المعلول انتفا العلة قلنا نعنى بالعلة تمام
ما يفتقر اليه الشى فى وجوده ولا شك بانه يلزم من انتفا الشى انتفا مجموع ما يفتقر
اليه ذلك الشى فى وجوده فيلزم منه انتفا العلة بهذا التفسير بقى هنا ان يقال
لم قلتم بان انتفا العلة على ما ذكرتم من التفسير عند انتفا المعلول محال فان العلة
اذا كانت مفسرة بما ذكرتم دخل فيها الشرط فجاز ان يكون انتفا المعلول لانتفا
الشرط لا لانتفا العلة ولا استحالة فى ذلك ولا يلزم منه ايضا ان لا يوجد شيان الا
واحدهما علة للاخر قوله لم لا يجوز ان يكون له معلولات كثيرة قلنا هذا عند
الخصم محال فنحن نلزمه ولا حاجة بنا الى اثبات ذلك بالدليل
الرابع لا شك انا نشاهد فى هذا العالم تغيرات الى اخره اعلم ان

ان هذا الوجه ظاهر غنى عن الشرح الا ان فيه منعا وهو ان يقال لم قلتم بان عدم
المعلول لا بد وان يكون لعدم علته بل قد يكون لعدم شرط العلة على ما عرفت
فى الوجه المقدم فعلى هذا لا يلزم من انتفا المعلول انتفا ذات العلة ثم المستدل
فى هذا المقام بين امرين اما ان يقول العلة العقلية يستحيل ان يتوقف
ايجابها لاثرها على شرط منفصل او يفسر العلة ويقول نعنى بالعلة تمام ما يفتقر اليه
الشى ليكون الشرط داخلا فيه حتى يلزم من انتفا المعلول انتفا العلة بهذا التفسير
اما الطريق الاول فيمكنه ذلك وكيف لا ومن مذهب اصحابنا انه لا يجوز ان يتوقف
ايجاب العلة معلولها على شرط منفصل عن ذاتها فله ان يقرر ذلك ويقول
العلة بدون ذلك الشرط لا تخلو اما ان تبقى موجبة للاثر او لم يكن فان كان
الاول لم يكن الشرط شرطا هذا خلف وان كان الثانى كانت العلة مجموع الامرين
فتكون العلة العقلية مركبة وهو محال لان كل واحد من الامرين اذا انفرد فان كان
موجبا كان هو تمام العلة لا جزءها وان لم يكن موجبا يلزم ان لا يكون موجبا
حال الاجتماع ايضا فان ماهيته اما ان تكون باقية او لا تكون فان كانت باقية
وهى لا توجب حال الانفراد وجب ان لا توجب حال الاجتماع وان لم يكن باقية
تكون الاجتماع اعداما وهو محال الا ان للخصم ان يعترض عليه فنقول نختار
القسم الثانى وهو ان لا تبقى العلة بدون ذلك الشرط موجبة قوله
يلزم منه ان تكون العلة مركبة قلنا لا نسلم اذ لا يلزم من توقف ايجابها
للاثر على الشرط كون الشرط داخلا فى حقيقتها وان سلمناه ولكن لم قلتم بان ذلك
محال وما ذكرتموه منقوض بخبر التواتر فان خبر الواحد لا يفيد العلم وخبر
الكل يفيد العلم ولذا اللقمة الواحدة لا تشبع والمجموع يشبع وكذا العلم بالمقدمة
الواحدة لا ينتج والعلم بمجموع المقدمتين ينتج ولذا الواحد من الفرس لا يوجب صفة
الفرس والمجموع يوجب ولئن سلمنا صحة ما ذكرتموه لكن هنا ما يدل على ان العلة
العقلية لا يستحيل ان يتوقف ايجابها لاثرها على شرط منفصل وبيانه هو

ان الجوهرية توجب قبول الاعراض باسرها لكن صحة كل عرض مشروط بانفاضته
عن المحل واما الطريق الثاني فهو ان نقول نعني بالعلة تمام ما يفتقر اليه
الشي لكن لا نسلم ولا نتم كلامه لان الخصم يقول هب انه يلزم من انتفا المعلول
انتفا العلة بما ذكرتم من التفسير لكن لم قلتم بان انتفا العلة على ما ذكرتم من التفسير
محال فان العلة بذلك التفسير يدخل فيها الشرط وزوال المانع ولا يخفى بان انتفا
مجموع الشي كما يكون بتمام الاجزا فقد يكون ببعض الاجزا فلم لا يجوز ان ينتفي العلة بما ذكرتم
من التفسير لاجل انتفا الشرط او لحصول المانع وحينئذ لا يلزم منه المحال
المذكور في الكتاب واحتجوا بان كل ما لا بد منه في المؤثرية الى اخره
لما فرغ من تقرير حجتنا في اثبات كونه تعالى قادرا شرع في تقرير
ما تحتج به الخصم وهو من وجهين احدهما ما ذكره في الكتاب وقد اشرنا اليه مرة
حيث نقلنا عن الفلاسفة انهم قالوا امتنع وجود القادر بالتفسير المذكور
الآن نقرره هنا بعبارة اخرى وهي ان نقول ما هو مؤثر للعالم لا يخلو اما ان يكون
مستجمعا لجملة ما لا بد منه في مؤثريته للعالم في الازل من وجود الشروط وانتفا
الموانع وغير ذلك او لم يكن فان كان مستجمعا يجب الفعل لا محالة وان لم يكن
مستجمعا لجملة ما لا بد منه في التاثير امتنع وجود الفعل وعلى التقديرين
فالقول بوجود القادر محال لان القادر هو الذي يمكنه الترك بدلا عن الفعل
وبالعكس وعلى التقديرين فلا يتصور ذلك اذ لا قدرة على الواجب ولا على الممتنع
الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن لا يمكن ان يكون الله قادرا
لانه لو كان قادرا لكانت قادريته اما ان يكون ازليه او لا يكون والاول
محال لان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر لكن صحة الاثر في الازل
محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالازل
والجمع بينهما متناقض والثاني محال لان قادريته اذا لم تكن ازليه كانت
حادثة فافتقرت الى مؤثر فان كان ذلك المؤثر مختارا عاد البحث كما كان

وان كان موجبا كان المبدا الاول موجبا ثم قالوا هب ان المؤثر في العالم
يجب ان يكون قادرا لكن لم لا يجوز هو الذي ثبت كونه واجب الوجود بل يكون
معلولا له والجواب عن الاول من وجهين احدهما لم لا يجوز ان يكون المؤثر
المستجمع لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون وقد بينا
قدمنا ان المختار يصح منه الترجيح لا لمرجح والثاني ما ذكره في الكتاب
وتقريره ان نقول ما ذكرتم قائم في الحوادث اليومية فيلزم من صحته ما ذكرتم
اما عدم الحوادث اليومية او امتناعها بيانه ان المؤثر في الحوادث اليومية
ان استجمع جميع ما لا بد منه في مؤثريته في الازل لزم حصولها في الازل وان اختل
قيد من القيود المعتبرة في مؤثريته في المؤثرية امتنع حصولها لكن كل واحد
من الامرين ممتنع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانها لو كانت ممتنعة لما
دخلت في الوجود وقد دخلت فلا يكون ممتنعة فيكون ما ذكرتموه باطلا وعن
الثاني ان قادريته ازليه وهي انما تستدعي صحة الاثر ان لو كان تعلقها
بالمقدور في الازل اما اذا كان تعلقها بالمقدور في لا يزال فلا يستدعي
الا صحة الاثر في لا يزال فلم قلتم بان تعلقها ليس في لا يزال لا بد لذلك من دليل
وعن الثالث انه لما ثبت ان واجب الوجود مؤثر في العالم وثبت
بما ذكرناه ان المؤثر في العالم لا بد وان يكون قادرا لزم قطعا ان يكون واجب
الوجود قادرا وايضا فالمسلمون اجمعوا على انتفا هذه الواسطة
وايضا فلانا عرفنا من دين الانبيا عليهم السلام نفي هذه الواسطة
المسئلة الخامسة صانع العالم عالم الى اخرها اعلم ان الخلاف في هذه
المسئلة مع قدما الفلاسفة فانهم انكروا علمه مطلقا وقد احتج اصحابنا
على اثبات علمه بالوجهين المذكورين في الكتاب اما الاول فتقريره
ان نقول افعاله محكمة متقنة وكل من كان كذلك كان عالما اما المقدمة
الاولى فظاهر لا سيما عند تامل ما في اعضا الحيوان من المنافع العجيبة المذكورة

في كتب الشرح واما الثانية فالعلماء ادعوا الضرورة فيها وزعموا ان من راى
خطا حسنا يضطر الى العلم بكون كاتبه عالما فان قيل دليلكم منقوض بالنحل
والنمل وساير الحيوانات فانه يصدر عنها افعال محكمة مع انها غير عالمة ثم
نقول لا نسلم ان الفاعل فعله بل هو فعل الواسطة وتقريره هو ان
يقال لم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود لذاته اوجب موجودا مجردا قادرا
عالما وهذا العالم انما صدر عنه لا عن الله تعالى او نقول ما المراد من الفعل
المحكم تريدون به كونه مطابقا للمنفعة او كونه مستحسنا في العرف او تريدون
به شيا اخر فان اردتم به الاول فاما ان تريدوا به كونه مطابقا للمنفعة
من كل الوجوه او من بعضها والاول ممنوع فلم قلتم بان المخلوقات مطابقة للمنفعة
من كل الوجوه لانا نشاهد في العالم كثيرا من الافات والشرور وان اردتم به
الثاني فمسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه وان اردتم به كونه
مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به كونه مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو
احسن منه او تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان اردتم به الاول فلا نسلم
كون العالم كذلك وان اردتم به الثاني فمسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل على علم
الفاعل فان فعل الساهي قد يستحسن من بعض الوجوه وان اردتم بالاحكام
والاتقان شيا اخر فاذكروه لنتكلم عليه سلمنا ان افعاله محكمة متقنة
فلم قلتم بان ذلك يدل على علم الفاعل بيانه ان جمهور الفلاسفة والاطبا
اتفقوا على استناد تكون الاعضا الى القوة المصورة مع انها عديمة الشعور
فكيف يمكن دعوى الضرورة فيه ثم نقول ـــــ الفعل المحكم كما يصدر عن العالم
لذلك قد يصدر عن الظان بكونه مشتملا على المصلحة فعلى هذا لا يدل الفعل
المحكم على علم الفاعل سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بانه تعالى لو علم
شيا لكان علمه اما عين ذاته وهو محال لان علمه تابع للمعلوم وذاته غير تابعة
لشي ما واما غير ذاته وهو محال والا لكان الشي الواحد قابلا وفاعلا معا وهو

محال والجواب اما النقوض بافعال الحيوانات فنقول كل من فعل فعلا
من الحيوان فهو عالم بذلك الفعل فقط واما الواسطة فنقول القول بالواسطة
يوجب الاعتراف باثبات مدبر العالم عالم والقول بثبوتها مشكوك
فيه فوجب الاعراض عن المشكوك والاكتفا بالمعلوم وايضا ثبت ان
العالم الذي هو عبارة عما سوى الله تعالى محدث لكان باثر الله تعالى
فيها سواه بالقصد والاختيار والموجد للشي على سبيل الاختيار لا بد وان
يكون له شعور بما يقصد الى ايجاده وهذا القدر يكفينا في اثبات اصل
العلم فاما علمه بجميع المعلومات فذاك مسالة اخرى واما الاحكام فالمراد
منه الترتيب اللطيف والتركيب العجيب او نقول نريد به كون الشي مطابقا
للمنفعة المطلوبة منه مثلا المنفعة المطلوبة من اليد القبض والبطش
فاذا كانت اليد مفيدة كمال هذا المطلوب كانت محكمة متقنة في كونها
اله ولا يخفى ان فعل الساهي والنايم لا يكون كذلك قوله لم قلتم بان كون الفعل
محكما متقنا يدل على علم فاعله قلنا هذا امر ضروري ولذلك فان كل عاقل
اذا راى صنعة عجيبة اضطر الى العلم بكون فاعلها عالما بتلك الصفة قوله
الفلاسفة اسندوا خلقة الانسان الى القوة المصورة قلنا انكار الضرورة
على الجمع القليل جايز واما الاطبا فاكثر افاضلهم اطبقوا على دلالة عجايب خلقته
على حكمة الصانع مثل جالينوس وبقراط وافلاطون وغيرهم واما قوله بان الفعل
المحكم قد يصدر من الظان قلنا الظان لا يمكنه ان يفعل الافعال الكثيرة على
وجه الاتقان فان قلت انا قد نجد الافعال الكثيرة المحكمة من بعض الوجوه مشتملة
على انواع من الخلل في حكمة فاعلها قلنا تطرق الخلل فيها لا يدل على الجهل
اذ العالم قد يفعل فعلا غير محكم لكن غير العالم لا يمكنه ان يفعل الفعل المحكم واما
المعارضة فجوابها ان الشي الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا معا لما مر ان الواحد
يجوز ان يصدر عنه اكثر من الواحد وايضا فانه فاعل بالاختيار الى اخره

هذا هو الوجه الثاني في اثبات علم الله تعالى وتقريره
ان نقول اقد ثبت انه قادر وفاعل بالاختيار فيكون فعله مسبوقا بالقصد
والاختيار والقصد الى ايجاد الشي لا يتاتى الا بعد تصور تلك الحقايق فيكون
الباري متصور الحقايق الاشيا ثم التصور لا يعقل ان يكون جهلا او ظنا
لان الجهل والظن انما يكونان اذا كان الحكم غير مطابق للمحكوم عليه
وكان يجوز ان لا يكون مطابقا والتصور ليس فيه حكم اصلا فيستحيل ان يكون
جهلا او ظنا واذا ثبت انه تعالى عالم بحقايق الاشيا وتلك الحقايق لما هي هي
تقتضي ان تكون لها لوازم وتصور حقيقة الملزوم وحقيقة اللازم تقتضي
لذاته التصديق بثبوت احدهما للاخر فلا بد وان يكون ذلك التصديق ثابتا
في حق الباري فثبت انه عالم بحقايق الاشيا تصورها وتصديقها

المسلة الثانية انكرت الفلاسفة كونه عالما بالجزئيات الى اخرها

اعلم ان الفلاسفة الذين اعترفوا بكونه تعالى عالما اختلفوا على مذاهب
فمنهم من سلم علمه بغيره وانكر علمه بذاته بنا على ان العلم اضافي واضافة
الشي الى نفسه محال وهو منقوض بعلم الانسان بنفسه ومنهم من سلم
علمه بذاته وانكر علمه بالكليات فقال العلم بالشي عبارة عن حصول
صورة المعلوم في العالم فلو كان الباري تعالى عالما بالكليات لحصلت فيه
صور المعلومات وهو محال اما اولا فلاستحالة كونه موصوفا بالصفات
واما ثانيا فلان الكليات غير متناهية فيستحيل حصولها في ذاته
ولان كل عدد فهو اما شفع او وتر وعلى التقديرين فهو متناه واما ثالثا
فلان تلك الصور ان اقتضت كمالا له كان كاملا لغيره والا لم يجز اثباتها له
والجواب عن الاول لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكروه ولين سلمناه
فلا نسلم استحالة اتصافه بالصفات واما حصول صور غير متناهية
في ذاته فلم قلتم بانه محال نعم ثبت امتناع الكثرة في ذاته اما في صفاته فلا

واما حديث الشفع والوتر فنقول ذلك من خواص العدد المتناهي واما حديث
الكمال والنقصان فخطابي ومنهم من سلم علمه بالكليات وانكر علمه بالجزئيات
على ما ذكره في الكتاب وقد احتج اصحابنا على كونه عالما بالجزئيات بالوجوه الثلثة
المذكورة في الكتاب اما الاول فتقريره ان نقول انا نرى مواد الحيوانات
مثل المني ودم الطمث اجساما متشابهة الاجزا ثم انه يتكون عنها حيوان مركب
من اجسام مولفة الطباع متباينة الاوضاع والصفات لكل عضو منه شكل
مخصوص مستعد لفعل مخصوص والخصم يساعده على ان القوة الطبيعية لا تفعل
الا فعلا واحدا وهو الكرة فلا يمكن اسناد ذلك اليها ولا الى الاجسام لما شاهد من عجزها
عن ذلك فاذا لا بد لهذا التركيب الذي عجزت عن العقول عن احصا منافعه
من قادر عالم بالكليات والجزئيات وهو المطلوب ولقايل ان يقول هب
ان فاعل هذه الابدان هو الفاعل الحكيم لكن لم قلتم بانه هو المبدا الاول ولم لا يجوز
ان يقال ان المبدا الاول موجب لوجود شي ثم لك الشي يكون عالما بالجزئيات
ويكون حكيما ويكون هو المركب لابدان الحيوانات وان لم يكن الاول كذلك
اجاب العلما عنه بجوابين الاول ما اختاره ابو البركات كل كمال
يحصل للشي من علة فان ذلك الكمال بتلك العلة اولى فاذا كان معلول المبدا
الاول حكيما عالما فلان يكون المبدا الاول كذلك كان اولى فيقال عليه لا يلزم
ان العلة اذا اوجبت امرا ان يكون تلك العلة موصوفة بذلك الامر فان
الحركة تسخن ولا تتسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تتسود وكذلك
المبدا للجواهر والاعراض لا يلزم ان يكون جوهرا او عرضا الجواب
الثاني هو انا سنبين انه لا فاعل الا الله تعالى واذا كان كذلك استحال ان يقال
ابدان الحيوانات صادرة عن شي صادر عن الواجب لذاته وهذا هو الجواب
الذي اعتمد عليه اصحابنا رحمهم الله ولا تتهيا مثله للمعتزلة
الثاني ان العلم صفة كمال الى اخره هذا هو الوجه الثاني في بيان كونه

عالما بالجزئيات لكنه خطابي لا يجوز التعويل عليه في القطعيات

الثالث ان كون الماهيات موصوفة بالقيود الى اخره — هذا هو الجواب

الثالث في اثبات هذا المطلوب وهو الزامي وتقديره ان نقول الحقيقة

اذا تشخصت فلا بد لذلك التشخص من علة والعلل باسرها منتهية الى

واجب الوجود والباري تعالى عند متاخري الفلاسفة عالم بذاته

اذا عرفت هذا فنقول ذاته تعالى عندهم العقل الاول والعلم بالعلة

عندهم يوجب العلم بالمعلول الثاني ومن العلم به العلم بالمعلول الثاني ومن

العلم به العلم بالمعلول الثالث ومن العلم بالمعلول الثالث العلم بالمعلول

الرابع وهكذا الى اخر المراتب فيلزم على قانون قولهم ان يكون الله عالما بجميع

العلل والمعلولات الجزئية التي هي بعضها عندهم غير متغيرة وبعضها متغيرة

زمانية فيلزم بتوسط بالمعلولات غير المتغيرة العلم بالمعلولات المتغيرة

الزمانية الجزئية فيكون قولهم متناقضا ومذهبهم باطلا

واحتجوا بانه تعالى لو علم كون زيد جالسا الى اخره — لما فرغ من الدلالة

على كونه عالما بالجزئيات شرع في تقرير شبهة الخصوم وفي الجواب عنها

اما الشبهة فتقريرها ان يقال لو علم الله تعالى ان زيدا جالس

الان في المكان المعين فاذا قام زيد من ذلك المكان فالحال لا يخلو اما ان

يبقى ذلك العلم او لا يبقى فان بقي ذلك العلم كان جهلا لان اعتقاده انه جالس

هنا مع انه غير جالس هنا جهل وان لم يبق ذلك العلم كان تغيرا والجهل والتغير

عليه محال فكونه عالما بالجزئيات محالا اجاب المشايخ عن هذه

الشبهة فقالوا العلم بان الشيء سيوجد عين العلم بوجوده اذا وجد فعلى

هذا لا يلزم الجهل ولا يتجدد العلم بتجدد وجود ذلك الشيء وهذا ضعيف

لان العلم بان الشيء سيوجد غير متوقف على حضور ذلك الشيء بخلاف

والعلم بان الشيء وجد متوقف على حضوره فيلزم التغاير واجاب

ابو الحسين البصري عنها جوابا اخر وهو المذكور في الكتاب ومنه الزام لتغير

علم الله تعالى وتقريره هو ان الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات

هو ذاته المخصوصة لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك المعلومات فاذا

حصل المعلوم على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم بوقوع ذلك

الشيء على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك

الوجه زال شرط الايجاب فلا جرم يزول ذلك العلم ويحدث علم اخر بوقوع

ذلك المعلوم على الوجه الثاني واما الاصحاب فقد اجابوا عنها بجواب

اخر وهو ان يقول نحن نختار القسم الثاني وهو انه لا يبقى ذلك العلم بعد خروج

زيد عن المكان قوله يلزم منه التغير قلنا نعم الا ان التغير انما يلزم

عندنا في الاضافة وذلك فان علمه بالحركة وعندنا ان ذلك التغير والزوال

وقع بزوال التعلق والاضافة الخاصة اما العلم فهو باق الا انه يتجدد له

تعلق اخر لم قلتم انه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل اللهم الا ان يقولوا التغير عليه

محال سواء كان ذلك في الصفات الاضافية او الحقيقية الوجودية الا ان ذلك

باطل فان التغير في الاضافات واقع قطعا بدليل ان الحادث اذا وجد فان

الله يكون معه فاذا انتفى بطلت تلك المعية فهذا تغير في الاضافة واذا كان

التغير في الاضافات واقعا فلم لا يجوز ان يقال العلم واحد في نفسه ثابت من

الازل الى الابد الا انه تارة يعرض له تعلق انه سيوجد وتارة يزول عنه ذلك

التعلق ويتجدد له تعلق انه وجد عند وجوده وعند هذا لا يستقيم ما ذكرتم

الا ببيان بطلان هذا الاحتمال واعلم ان منهم من سلم كونه عالما بالجزئيات

لكنه زعم انه انما يعلمها قبل حدوثها علما كليا ثم انه يعلمها عند حدوثها علما جزئيا

لوجهين احدهما لو كان عالما بالجزئيات قبل وقوعها ولا يخفى ان خلاف علمه

محال فيكون ما علم الله وقوعه واجب الوقوع وما علم عدمه فهو ممتنع الوقوع

وذلك يقتضي ان لا يكون الانسان مخيرا بين الفعل والترك وذلك باطل بالضرورة

وما بينا ان العلم اضافي فوجوده بدون حصول المضافين محال والجواب عن الاول
بالتزام الجبر وعن الثاني انه منقوض بعلمنا بانفسنا ومنهم من سلم كونه تعالى
عالما بالجزئيات قبل دخولها في الوجود لكنه منع كونه عالما بجميع المعلومات فقال
لو علم جميع المعلومات ومن جملتها كونه عالما بها وكونه عالما بكونه عالما بها فلنلزم
ان تترتب هذه العلوم الى غير النهاية لكن كل مرتبة اخيرة منها محتاجة الى المرتبة
الاولى التي قبلها فيكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وهو محال لا يقال
العلم بالعلم بالشي نفس العلم بذلك الشي لانا نقول العلم مغاير للمعلوم والنسبة
الى الشي مغايرة للنسبة الى غيره فالعلم بالمعلوم مغاير للعلم بالعلم بالمعلوم والجواب
ان اللازم مما ذكرتموه وجود علل ومعلولات لا اخر لها ولم يثبت بالدليل امتناعه
انما الممتنع وجود علل ومعلولات لا اول لها وذلك غير لازم هنا

المسله الرابعة انه عالم بكل المعلومات الى اخرها قد عرفت مذاهب
الناس في هذه المسله وان اكثر الفرق منعوا علمه بجميع المعلومات من الكليات
والجزئيات فاعلم الان ما يدل على ثبوت علمه بجميع المعلومات فنقول انه تعالى
يصح ان يعلم جميع الامور والمقتضي لكونه عالما هو ذاته اما بواسطة اقتضائه
للمعنى على ما تقوله الصفاتية او لا بواسطة على ما تقوله نفاة المعاني والمقتضي
كل تلك الامور فاما انه يصح ان يعلم جميع الامور فلانه حي والحي يصح ان يعلم جميع
الامور واما ان المقتضي لكونه عالما هو ذاته اما بواسطة او بغير واسطة
فذلك مما لا نزاع فيه واما ان المقتضي اذا اقتضى لذاته امرا من جملة الامور التي
كلها صحيحة الوجود وانه لا بد وان يقتضي كل تلك الامور فلانه لما كان كل تلك
الامور ممكنا لم يكن تاثيره في البعض اولى من تاثيره في الباقي فاما ان لا يوثر في شي
وهو باطل لما ثبت انه تعالى عالم واما ان يوثر في الكل حتى يكون عالما بكل المعلومات
وهو المطلوب فان قيل الحي يصح ان يعلم بعض الامور اما كلها فلا الا ترى
ان الواحد منا لا يصح منه ان يعلم معلومات لا نهاية لها مع انه حي ولئن

سلمنا انه يصح ان يعلم جميع الامور لكن على الافراد او على الجميع الاول مسلم والثاني
ممنوع لا يقال لما كان كل واحد من تلك العلوم صحيحا عليه تعالى فالمقتضي ليس
بان يقتضي البعض اولى من ان يقتضي الباقي فمتى اقتضى البعض وجب ان يقتضي
الكل لانا نقول هذا يقتضي بان يصح من الباري تعالى ايجاد ما لا نهاية له لان
تلك الصحة معللة بذاته اما بواسطة او بغير واسطة فليس الذات بان يقتضي
البعض اولى من البعض فيجب ان يحصل للباري هذه الامكانات حتى يكون قادرا
على ايجاد ما لا نهاية له دفعة واحدة وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه
باطل سلمنا بانه يصح ان يعلم جميع المعلومات معا ولكن لم قلتم بانه يجب ذلك
قوله لان المقتضي لذلك ذاته وهي بالنسبة الى كل المعلومات على السوية
قلنا هب ان ذاته بالنسبة الى العالميات على السوية نظرا الى القبول
لا الى التاثير اي يصح اتصاف ذاته بكل العالميات لا ان يكون ذاته موثرة فيها
على السوا اذ يحتمل ان يكون لها صلاحية التاثير في البعض دون البعض فهذا يحتمل
وعليكم الابطال الجواب اما قوله لا نسلم ان الحي يصح ان يعلم جميع الامور بل
يصح ان يعلم بعضها قلنا نحن نعلم بالضرورة ان كل من صح عليه ان يعلم شيا صح عليه
ان يعلم كل شي والنزاع فيه مكابرة قوله الواحد منا لا يصح ان يعلم معلومات
غير متناهية قلنا فيه منع وتسليم اما على المنع فظاهر واما على
التسليم فلان الممتنع هناك حصول تلك العلوم على الجمع اما صحة حصول
كل واحد منها فلا نزاع فيها ولا يمكن ان يقال كما انه لا يصح على الواحد
منا ان يحصل له علوم لا نهاية لها معا فكذلك لا يصح على الله تعالى لانا نقول
ليس يستبعد ان يكون الشي محالا في حقنا ولا يكون محالا في حقه والدليل
قد دل عليه لانا بينا انه ليس ذاته بان يقتضي العلم ببعض الامور اولى بان
يقتضي العلم ببعض الامور اولى بان يقتضي العلم بالبعض الاخر فاما ان لا يقتضي
شيا من العلوم وهو محال لما ثبت انه عالم او يقتضي العلم بالكل وهو المطلوب.

قوله لم لا يجوز ان يقال ان نسبة ذاته الى جميع العالميات من حيث القبول
وان كان على السوا لكنها من حيث التاثير لا يكون على السوا قلنا هذا مدفوع
بالبديهة لان من قال اني اعلم لذاتي عدد ما في الكيس من الدراهم فان كل واحد
يقول له ان كنت تعلم ذلك يجب ان تعلم عدد ما في الكيس الاخر من الدراهم
ولولا ان ذلك معلوم بالضرورة والا لما قالت العقلا ذلك

المسله الخامسة انه تعالى قادر على كل الممكنات الى اخرها

اعلم ان الخلاف في هذه مع جميع الفرق اذ لا قايل بكونه تعالى قادرا على جميع الممكنات
غير اصحابنا سنعرف تفصيل مذاهب الناس في هذا الباب بحثنا ما ذكره
في الكتاب وتقريره هو ان جميع الممكنات مشتركة في صحة كونها مقدورة
لله تعالى ويلزم من هذا ان يكون الله قادرا على جميعها اما ان جميع الممكنات
مشتركة في صحة كونها مقدورة لله تعالى فلان علة صحة المقدورية في الممكنات
هي الامكان لانا لو رفعناه لبقي اما الوجوب او الامتناع وهما يحيلان المقدورية
فاذا علة صحة المقدورية هي الامكان ولا يخفى ان الامكان حكم مشترك بين جميع
الممكنات واذا كان علة صحة المقدورية الامكان وهو ثابت في جميع الممكنات
فيكون علة صحة المقدورية ثابتة في الكل فيلزم ان يكون كلها مقدورة عملا
بالعلة فثبت ان جميع الممكنات اشتركت في صحة كونها مقدورة لله تعالى
وانما قلنا بانه يلزم من ذلك ان يكون الله قادرا على جميعها وذلك لانه قد ثبت
انه قادر فوجب ان يكون قادرا على جميعها وذلك لان المقتضي لكونه قادرا
على المقدورية هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوا فليس القول
بان يقتضي ذاته القدرة على البعض اولى من ان يقتضي القدرة على البعض
الاخر فاما ان لا يقتضي ذاته القدرة على شي اصلا وهو محال او يقتضي القدرة
على الكل وهو المطلوب وبعبارة اخرى وهي انه لو كانت علة صحة كون
بعض الاشيا مقدورا للباري تعالى حاصلة في كل الممكنات لزم ان يكون كل الممكنات

مقدورا للباري تعالى عملا بالعلة والاول حق على ما مر فالثاني مثله فان قيل
صحة المقدورية امر عدمي فلا يمكن اسنادها الى شي اصلا ولين سلمناه لكن لا نسلم
ان علة هذه الصحة هي الامكان بل هو الامكان مع ما عرض الامكان له سلمنا
ذلك لم قلتم بان الامكان وصف مشترك في الممكنات ولين سلمنا انه مشترك
لكن لم لا يجوز ان يكون اقتضاوه لتلك الصحة مشروطا بشرط خاص وهو كونه مضا فا
الى ماهية مخصوصة سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه يلزم من اشتراك الممكنات
باسرها في الامكان اتصافها بصحة مقدورية الله تعالى بيانه ان ما ذكرتموه لو
اقتضى كون الممكنات مقدورة لله تعالى لوجب صحة كون الممكنات مقدورا
للعبد لان الشي الذي هو مقدور العبد انما صح كونه مقدورا له لامكانه والا مكان
مشترك بين الكل فيلزم صحة كون الكل مقدورا له سلمنا اشتراك الممكنات
باسرها في صحة مقدورية الله تعالى لكن الصحة عايدة الى المقدور لا الى القادر
لان التغاير ثابت بين الصحتين فلا يلزم من اشتراك احدهما اشتراك الاخرى
فمن الجايز ان يكون الصحة العايدة الى المقدور مشتركا بين الممكنات ولكن الصحة
العايدة الى القادر لا يكون ثابتة لقدرة الله بالنسبة الى الكل اذ لا يبعد ان
ان يقتضي تلك القدرة لذاتها التمكن من ايجاد بعض المقدورات دون البعض
كما ان العلم الحادث يقتضي التعلق بمعلوم خاص دون غيره وان كانت المعلومات
باسرها مشتركة في صحة المعلومية الجواب قوله الصحة ليست حكما ثبوتيا
قلنا هب انه كذلك الا انها امر عقلي حكم العقل بعروضها لبعض الماهيات
دون البعض فوجب تعليلها به قوله المحوج هو الامكان مع ما عرض
له الامكان قلنا الامكان وحده كاف في الاحواج والحكم اذا حصل عقيب
مجموع امور ويكون واحد منها كافيا فيه كان مستندا لا محالة الى ذلك الكافي
فثبت ان الحاجة مستندة الى الامكان فقط قوله لم قلتم بان الامكان وصف

مشترك في الممكنات قلنا لانه يصح تقسيمه الى امكان الجواهر والاعراض ومورد
التقسيم لا بد وان يكون مشتركا قوله لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه صحة مقدورية
الله تعالى مشروطا بشرط خاص لماهية الامكان وحده كاف في الاحواج فلا يمكن توقفه
على الغير قوله ما ذكرتموه باطل بصحة اقتدار العبد على كل الممكنات قلنا
هذا انما يلزم ان لو اثبتنا للعبد قدرة موثرة ونحن لا نقول بذلك بل نستدل
على انه ليس للعبد قدرة موثرة بهذه الدلالة قوله هب ان الممكنات
اشتركت في صحة مقدورية الله تعالى لكن لماذا يلزم من الاشتراك في صحة القادرية
قلنا لانه لما ثبت ان الممكنات مشتركة في صحة مقدورية الله فحينئذ تكون نسبة
قدرة الله الى بعضها كنسبتها الى الباقي لان انتساب الشيء الى الشيء كانتسابه الى
مثله فاذن كانت الممكنات باسرها مشتركة في صحة تعلق قدرة الله تعالى
بها قوله المعلومات كلها مشتركة في صحة كونها معلومة لنا ثم لم يلزم
من تعلق العلم الحادث بعضها تعلقه بكلها قلنا الفرق ظاهر لان المعلوم
الذي تعلق العلم الحادث به لم يدل الدليل على انه صح كونه متعلقا لذلك العلم
الحادث لاجل امر مشترك بينه وبين كل المعلومات بل من المحتمل ان يكون كونه
بحيث يصح تعلق ذلك العلم به انما كان لامر غير مشترك بينه وبين غيره فلا يلزم من صحة
تعلق ذلك العلم به صحة تعلقه بغيره بخلاف مسئلتنا فانا قد دللنا على ان ما لاجله
صح في مقدور الله كونه مقدورا له امر مشترك بين الكل فظهر الفرق
المسئلة السادسة جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى الى اخرها
لما فرغ من الدلالة على انه تعالى قادر على جميع الممكنات شرع في الدلالة على ان كل
الممكنات واقعة بقدرته اي لا موجد لها الا الله وهذه المسئلة متفرعة على تلك
المسئلة واعلم ان مذهبنا الحق هو انه لا موجد الا الله والنزاع فيه مع جمهور المخالفين
للاسلام كالفلاسفة والصابئة والثنوية والمنجمين والطبايعية والنصارى

ومع كثير من المسلمين وهم المعتزلة وتفصيل ذلك هو ان من اثبت موثرا سوى الله
فذلك الموثر اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والقسم الثالث
هو مذهب الفلاسفة فانهم يثبتون العقول ويزعمون انها هي الموثرة في وجود
الافلاك والعناصر والقسم الثاني وهو ان يكون الموثر شيئا جسمانيا فالقائلون به هم
القائلون بالمعاني القائمة بالذوات المقتضية لصفاتها كالحركة المقتضية للمتحركية
والقسم الاول وهو ان يكون الموثر جسما فذلك الجسم اما ان يكون عنصريا او فلكيا او لا
عنصريا ولا فلكيا وهذا القسم الثالث مذهب الثنوية فانهم اضافوا تكون
العالم الى النور والظلمة والى امتزاجهما على ما سبقت الاشارة اليه واما القسم
الثاني وهو ان يجعل الموثر هو الفلك فالقائلون به هم الفلاسفة والمنجمون والصابئة
فانهم زعموا ان الافلاك احياء ناطقة وكذا الكواكب وان الله تعالى فوض تدبير العالم
السفلي اليها واما القسم الاول وهو ان يجعل الموثر جسما عنصريا فهو اما ان يكون
من الجمادات او من الحيوانات فان كان من الجمادات فالقائلون به هم الطبايعية
فانهم زعموا ان العناصر الاربعة موصوفة بطبايع متفاعلة ويحدث من تفاعلها
انواع الحوادث واما ان كان من الحيوانات فالقائلون بذلك فريقان احدهما
النصارى فانهم يجعلون الانسان الها مدبرا لهذا العالم كما قالوه في حق عيسى عليه السلم
والثاني المعتزلة فانهم زعموا ان الحيوانات موجدة لافعال انفسها وهم على
ثلثة اصناف منهم من زعم ان الباري تعالى قادر على عين ما يوجده العبد ويجوز
مقدور واحد من قادرين وهو مذهب ابي الحسين ومنهم من زعم انه يستحيل
ان يكون قادرا على عين مقدور العبد ولكنه قادر على مثل مقدوره وهو مذهب
ابي هاشم واتباعه ومنهم من زعم ان في مقدور العبد ما لا يكون قادرا على مثله
ولا على جنسه وهو مذهب النظام فانه زعم انه تعالى غير قادر على الجهل
والكذب والظلم ايضا ومذهب البلخي انه تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا العلم
الضروري بما علمناه بالاكتساب اذا عرفت تفصيل مذاهب الناس في هذه

المسله فاعلم بان اصحابنا قد احتجوا على ان الممكنات كلها واقعه بقدرة
الله بتوعين من الكلام الاول ما ذكره في الكتاب واعلم ان المصنف ما ذكر
في الكتاب الا وجها واحدا على هذا المطلوب والمذكور في اكثر النسخ هكذا
ويدل عليه وجوه وربما كان ذلك سهوا من الكاتب اما تقريره ما في الكتاب
فهو ان نقول كل ممكن نفرض فان الله تعالى قادر عليه مستقل بايجاده
ويلزم من ذلك ان لا يكون غيره قادرا عليه اذ لو فرضنا ان غيره ايضا قادرا
عليه ومستقلا بايجاده وفرضنا تاثيرهما فيه يلزم منه اجتماع الموثرين المستقلين
على الفعل الواحد وهو محال من وجهين احدهما هو ان استناد الاثر الى الموثر انما
يكون لامكانه والاثر اذا اخذ مع الموثر التام يكون واجب الوقوع وذلك ينافي
اسناده الى موثر اخر مستقل بالاقتضا فاذن لا بد في امكان حصول الاثر من احد
الموثرين انتفا الموثر الاخر وذلك يوجب اندفاع احدهما بالاخر اذا عرفت هذا
فنقول لا يخفى ان قدرة الله اقوى من الاخر فاندفاع الاخر بها اولى من العكس
ويلزم من ذلك انتفا قادر اخر غير الله لانه اذا كان لا بد في حصول الاثر عند
فرض اجتماع الموثرين المستقلين من اندفاع احدهما بالاخر وثبت ان اندفاع الاخر
بقدرة الله الكاملة اولى من العكس ثبت انه لا يبقى قادر غير الله وهو المطلوب

الوجه الثاني اما ان يكون كل واحد منهما موثرا فيه الى اخره

هذا هو الوجه الثاني في بيان امتناع موثرين مستقلين على
اثر واحد وتقريره هو انه لو جاز اجتماع موثرين مستقلين على اثر واحد فالحال
لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما موثرا فيه او لا يكون واحد منهما موثرا فيه او
يكون الموثر احدهما دون الاخر والاقسام باسرها باطلة فيمتنع القول
بما معهما اما القسم الاول وهو ان يكون كل واحد منهما موثرا فيه فنقول
اما ان يكون كل واحد منهما موثرا فيه على سبيل الانفراد والاستقلال او على
سبيل الاجتماع فان كان الثاني لم يكن كل واحد منهما موثرا مستقلا بل الموثر

مجموعهما وقد فرضنا كل واحد منهما موثرا مستقلا هذا خلف وان كان الاول
فهو باطل ايضا لان الاثر مع الموثر التام استغناوه عن غيره فهو اذن بالنظر
هذا الموثر التام ايضا مفتقر اليه ومستغني عما سواه وبالنظر الى ذلك الموثر
الاخر ايضا مفتقر اليه ومستغني عما سواه فيلزم من ذلك استغناوه عن كل واحد
منهما موثرا فيه وهو محال لان المانع من وقوعه باحدهما هو الوقوع بالاخر فان
لا يمتنع وقوع ذلك الفعل باحدهما الا بعد وقوعه بالاخر ولا يمتنع وقوعه من ذلك
الاخر الا بعد وقوعه من الاول فلو امتنع وقوعه بهما جميعا لزم ان يكون واقعا بهما
جميعا وهو محال واما الثالث وهو ان يقع باحدهما دون الاخر فهو محال لانه ليس
وقوعه باحدهما اولى من وقوعه بالاخر ضرورة تساويهما في جميع جهات الموثريه
لا يقال لم لا يجوز ان يكون احد الموثرين اقوى من الاخر فلذلك وقوع الفعل
به اولى من وقوعه بالاخر لانا نقول الجواب عنه من وجوه الاول ان كل
واحد منهما قد فرضناه قادرا على جميع المقدورات فلا يكون احدهما اقدر من الاخر الثاني
ما ذكره في الكتاب وهو انه سيقدر ان يكون احدهما اقدر يكون ذلك الاقدر هو الله
وقد عرفت ان عند اجتماع الموثرين المستقلين لا بد من اندفاع احدهما بالاخر فيكون
ذلك الموثر الاخر مندفعا بقدرة الله وذلك يقتضي ان القادر هو الله لا غير الثالث
ذكره في الكتاب ايضا وهو ان الفعل الواحد يستحيل ان يتطرق اليه الزيا دة
والنقصان فلو فرضنا ان احد الموثرين اقدر من الموثر الاخر لكان ما اثر احدهما اكثر
من ما اثر الاخر وذلك يوجب تطرق الزيادة والنقصان في ذلك الفعل الواحد
الثاني في بيان انه لا موجد الا الله هو انه لا امكان صفة واحدة ثابتة لكل
الممكنات وهو محوج الى الموثر فاما ان يكون محوجا الى موثر غير معين وهو محال
لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فيمتنع الاحتياج اليه او الى موثر
معين ثم نقول ذلك المعين ان كان من الممكنات كان امكان ذلك الشي
محوجه الى نفسه وحينئذ يكون موجودا لنفسه وكل ما كان كذلك كان

واجبا لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف ولما بطل ان يكون ذلك
الشي من الممكنات ثبت انه واجب لذاته فثبت ان المبدا الوجود جميع الممكنات
موجود واجب لذاته وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان لا امكان علة
للحاجة الى المؤثر من حيث انه موثر والمؤثر من حيث انه موثر له ماهية واحدة
بالنوع وهي لا تمنع دخول اشيا كثيرة تحتها بالعدد والجواب لما كان المؤثر
من حيث انه موثر مفهوما واحدا مشتركا فيه بين اشيا ذوات الماهيات
المختلفة فيلزم ان يكون المؤثرية لاحقة من لواحق تلك الماهية المختلفة وكل
ما كان كذلك كان مفتقرا الى المؤثر ويعود التقسيم الاول فيه ولا ينقطع الافتقار
والاستناد الا عند الانتها الى الذات ويجب ان يكون تلك الذات معينة كما بيناه
وحينئذ يحصل المطلوب فصل في الاشارة المختصرة الى ذكر بعض ما تمسك
به المخالفون في هذه المسئلة مع الجواب عنها اما الفلاسفة فقد قالوا
المعلول الاول لذات الله تعالى من غير واسطة شي واحد لا غير وهو العقل
واما سائر الاشيا فهي معلولات معلولاته وهذا بنا منهم على ان الواحد
لا يصدر منه اكثر من واحد وقد تمسكوا في اثبات هذه القاعدة بامرين
احدهما انه لو اذا صدر عنه ا و ب وليس ا ب فقد صدر عن الذات ا
وليس ب وذلك متناقض ان العلة لابد وان يكون ملايمة للمعلول
فالشي الوحداني اذا صدر عنه شيئان مختلفان لزم ان يكون ملايما لهما
والملايم للمختلف مختلف فيكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب
عن الاول هو ان نقيض قولنا انه صدر عنه ا هو انه لم يصدر عنه الف
لا انه صدر عنه ما ليس با والف ظاهر بين قولنا ما حصل الا الف وبين
قولنا ما حصل ما ليس بالف فاذن لا يلزم من صدور الالف والبا منه معا
اجتماع النقيضين كما في الجانب المقابل وعن الثاني هو انكم ان ادعيتم ملايمة
العلة لكونها مماثلة للمعلول فهو ظاهر ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة

موثرة فيه فلو كانا مثلين لزم كون العلة معلولا والمعلول علة وهو محال
وان عنيتم بالملايمة شيا اخر فلا بد من بيانه واما الثنوية فهم الذين اسندوا
الخير الى النور والشر الى الظلمة وقالوا انهما قديمان والعالم انما حصل من
امتزاجهما واعلم ان النور كيفية عارضة للجسم لان الاجسام مشتركة
في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ولان الجسم قد لا يكون مضيا ثم يصير
مضيا والباقي غير المتبدل اذا عرفت هذا فنقول قد ثبت ان الاجسام
محدثة وكل ما دل على حدوث الجسم دل على حدوث ما يقوم به واما الظلمة
فهي عدمية لانها عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يصير مضيا واذا كان
النور عرضا حادثا والظلمة عدما استحال ان يكون هذا العالم ان يكون من
امتزاجهما واما المنجمون فهم الذين زعموا ان الافلاك والكواكب
مدبرات لهذا العالم السفلي والذي يدل على فساد مذهبهم هو ان الافلاك
اما ان يكون بسايط او مركبة من البسايط وكل بسيط فانه يحصل
له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للاخر في تمام الماهية وكل
ما كان كذلك فكل ما صح على احد جانبيه صح على جانبه الاخر وكل ما كان
كذلك كما كان محسوس يمينه صح ان ينقلب محسوس يساره وبالعكس
وكل ما كان كذلك كان التركيب والانحلال جائزان عليه فاذن التركيب والانحلال
جائزان على اجرام الفلك ويلزم من ذلك احتياجها في ذواتها وصفاتها الى مقدر ومدبر
هو فاعل مختار واحتجوا بانا نشاهد ان تغيرات احوال هذا العالم منوطة
بتغيرات احوال الكواكب وجوابه انه لا يلزم من حصول الشي عند الاخر وعدمه
عند عدمه كونه معللا به واما الفلاسفة الطبيعيون فهم الذين يقولون
ان العناصر موصوفة طبايع متفاعلة يحدث من تفاعلها انواع الحوادث فنقول
القول بالمزاج باطل لان العلة مقارنة للمعلول فاذا كان الكاسر لسورة كل
واحد منها سورة الاخر فان حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين

في ذلك الزمان فيكون كل واحدة من تينك الكيفيتين في ذلك الان منكسرا وغير هذا
خلف وان لم يوجدا معا فهو محال لان المغلوب لا يعود غالبا لا يقال الكاسر
هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة
للاشد والاضعف لانا نقول الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور
واما المعتزلة فالنظام منهم زعم انه تعالى غير قادر على خلق الجهل والكذب
والقبح واحتج عليه بان فعل القبيح يدل على الجهل والحاجة وهما محالان
على الله فيكون فعل القبيح محالا عليه والمحال غير مقدور والجواب لا نسلم
ان فعل شي ما يدل على الجهل او الحاجة بل هو مالك الملك فله ان يفعل ما يشا واما
عباد فقد زعم ان ما علم الله تعالى بانه يكون فهو واجب وما علم انه لا يكون فهو
ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور وجوابه ان هذا يقتضي ان لا يكون
لله مقدورا اصلا لان كل شي يفرض فهو اما معلوم الوجود او معلوم العدم
ثم نقول انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا
ولان العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة والمتاخر لا يبطل المتقدم
وزعم بعضهم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما
طاعة او سفه او معصية وكل ذلك محال على الله وجوابه ان الفعل
في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه طاعة او معصية امور عارضة له
من حيث صدوره عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك ومنهم من سلم انه تعالى
قادر على مثل مقدور العبد لكنه منع كونه تعالى قادرا على عين مقدوره قال
لان المقدور من شانه ان يوجد عند دوام الداعية للقادر وان يبقى على العدم
عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدور الله لكان اذا اراد الله وقوعه
وكره العبد وقوعه لزم ان يوجد لتحقق الداعي وان لا يوجد لوجود الصارف
وهو محال والجواب ان البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا
بل ذلك انما يجب اذا لم يستقل قادر اخر بايجاده وهو اول المسئلة

المسئلة السابعة صانع العالم حي الى اخرها اعلم ان العقلا اتفقوا على
كونه حيا لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب اصحابنا الى ان معناه انه موصوف
بصفة حقيقية مسماة بالحيوة واحتجوا عليه بان الذوات منها ما يصح ان يعلم
ويقدر ومنها ما لا يصح عليه ذلك فلولا امتياز ما يصح عليه ان يعلم ويقدر بصفة
توجب هذه الصحة والا لم يحصل هذا الامتياز فقيل عليه لم لا يجوز ان يكون
حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة وذهبت الفلاسفة وابو الحسين
البصري من المعتزلة الى ان الحيوة ليست صفة ثبوتية بل معناه انه تعالى لا يمتنع
ان يعلم ويقدر فقال المصنف رحمه الله يلزم مما ذكروه ان يكون الحيوة صفة
ثبوتية بل معناه وقد اشار الى ذلك في الكتاب وتقريره هو انا قد بينا ان الله
تعالى عالم قادر فيكون الله تعالى بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر ولا معنى لكونه حيا
الا ذلك على ما قالوه وذلك يوجب ان يكون الحيوة صفة ثبوتية لان قولنا الحي
هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر اشارة الى نفي الامتناع والامتناع عدم فنفي الامتناع
يكون نفيا للنفي فيكون ثبوتيا فهذا تقرير ما ذكره في الكتاب لكنه لا يكفي هذا القدر في
اثبات ذلك المطلوب بل لا بد وان يقول اذا ثبت ان هذا المفهوم ثبوتي
وجب ان يكون زايدا على الذات لانه يمكننا ان نعقل ذاته مع الذهول عن كونه
بحيث لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيكون كونه
حيا صفة ثبوتية قايمة به وهو المطلوب المسئلة الثامنة انه
تعالى مريد الى اخرها اعلم ان الامة اتفقوا على كونه مريدا لكنهم
اختلفوا في معناه ونحن نذكر تقسيما شاملا لمذاهبهم في هذا الباب فنقول
معنى كونه تعالى مريدا اما ان يكون وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول هو مذهب
النجار فانه زعم انه تعالى مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مستكره وهو باطل لان
الجماد ايضا كذلك مع انه ليس بمريد والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الوصف
معللا بذاته او بمعنى اما الاول فهو القول الثاني للنجار فانه قال الله تعالى

مريد لذاته والثاني وهو ان يكون المريد به معللا بمعنى فنقول ذلك
اما ان يكون قديما قايما به والاول هو قول اصحابنا والثاني لا يخلو اما
ان يكون هذه الارادة المحدثة قايمة بذات الله وهو قول الكرامية او
موجودة لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وسياتي في الكتاب
ابطال ذلك ثم اعلم بان اصحابنا واكثر المعتزلة اتفقوا على ان الارادة صفة
زايدة على العلم وذهب ابو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي الى انه لا
معنى للارادة الا الداعي ولا معنى للكراهية الا الصارف شاهدا وغايبا وذلك
في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة او اعتقاد ذلك او ظن ذلك والله
تعالى لما استحال في حقه الاعتقاد والظن فلا جرم لا معنى للداعي والصارف في حقه
الا علمه باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة واما ابو الحسين فانه حكم بكون الارادة
زايدة على الداعي والصارف في الشاهد ونفاها في الغايب اذا عرفت هذا
فاعلم انه قد احتج اصحابنا على اثبات صفة الارادة لله تعالى بما ذكر المصنف
في الكتاب وتقريره هو انا نرى الحوادث تختص بصفات واوقات معينة
مع جواز حصولها في غير تلك الاوقات لان الاوقات والمحال متساوية فما يصح
على بعضها وجب ان يصح على الكل فاختصاصها بتلك الامور الجايزة
يستدعي مخصصا وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لان القدرة شانها
الايجاد الذي لا يقتضي ذلك الاختصاص بوقت دون وقت وليس هو العلم
لان العلم متعلق بالمعلوم فيكون تابعا له وهذه الصفة مستتبعة موثرة
والتابع لا يكون مستتبعا وظاهر ان ساير الصفات مثل السمع والبصر ونحوهما لا
يصلح لهذا التخصيص فلا بد من صفة اخرى لاجلها تختص افعال الله تعالى بهذه
الامور الجايزة وهي الارادة فان قيل لا نسلم ان الحوادث الحاصلة في الاوقات
المعينة يمكن حصولها قبلها او بعدها وان الصفة الحاصلة في محل يمكن حصولها
في محل اخر قوله الاوقات متساوية فاذا صح حصول شي في وقت صح حصوله

68

قبله او بعده قلنا ما ذكرتموه منقوض بصحة حدوث العالم فانها حاصلة
في لا يزال وغير حاصلة في الازل واتصاف الذات حال حدوثها وقبل
حدوثها مقدورة وحال بقايها غير مقدورة سلمنا انه يمكن حصولها
قبل تلك الاوقات وبعدها لكن تلك الصحة عايدة الى المقدور او القادر او الى المقدور
فقط الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان من الجايز ان يقال ان الفعل وان كان
في نفسه بحيث يصح ان يوجد قبل او بعد لكن قادرية الله تعالى واجبة التعلق
بايجاده في ذلك الوقت وممتنعة التعلق بايجاده في وقت اخر وحينئذ لا يكون
هناك حاجة الى المخصص والذي يوكد ذلك ان القدرة الحادثة عندكم مقارنة للمقدور
وغير صالحة لضدها فاذن تعين القدرة للمقدور الواحد وعدم صلاحيتها القدرة
ذلك المقدور لا يقدح في كونها قدرة واذا عقل ذلك في الشاهد فلم لا يعقل مثله
في الغايب سلمنا ان الحادث يصح ان يتقدم ويتاخر بالنظر الى ذاته والى
قادرية الله تعالى ولكن لم لا يجوز ان يكون المخصص هو القدرة قوله لان
القدرة شانها الايجاد الذي لا يختلف بالنسبة الى الاوقات قلنا وكذلك
شان الارادة التخصيص بوقت معين دون وقت لا بهذا الوقت المعين
فلو افتقرت القدرة الى مرجح اخر لافتقرت الارادة ايضا الى مرجح اخر ولزم
التسلسل وهذا هو السوال المذكور في الكتاب انها لا تصلح للتخصيص فلم
لا يجوز ان يكون المخصص هو العلم قوله العلم تابع غير موثر والصفة
مستتبعة وموثرة قلنا نحن لا نقول العلم يوثر في التخصيص بل نقول
علمه باشتمال الفعل على المصلحة لم لا يجوز ان يكون داعيا له الى الايجاد وذلك
يكفي في التخصيص ولا استحالة فيه او نقول ان علم الله تعالى بجميع الاشيا
وبان اي الاشيا توجد وانها لا توجد يستحيل خلاف ما علمه الله تعالى
وحينئذ يكون علمه كافيا في التخصيص سلمنا انه غير صالح لذلك فلم
لا يجوز ان يكون الموثر في التخصيص هو قوله تعالى كن سلمنا ان القدرة

والعلم قوله لِمَ لا يصلح للتخصيص لكن الارادة غير صالحة ايضا لذلك
ويدل عليه ان الله تعالى لو خلق فينا علما ضروريا بانا في دخول النار من الالام
العظيمة وخلق فينا ارادة ضرورية لدخولها فانا لا ندخل النار وذلك يدل
على ان الارادة غير صالحة للتخصيص مطلقا سلمنا صحة دليلكم لكن هنا ما
يدل على انه تعالى غير مريد وبيانه هو انه لو كان مريدا لكان حصول المراد له
اولى من لا حصوله فيكون مستكملا بالغير لا يقال لِمَ لا يجوز ان يقال الفعل
والترك وان استويا بالنسبة اليه الا ان الفعل اصلح للغير من الترك فهذا الفاعل
يرجح الفعل لانه انفع له بل لانه احسان الى الغير لانا نقول الاحسان
الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه امتنع الترجيح وان استويا كان الاحسان
الى الغير اولى به فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكماله وتركه يكون سببا
لنقصانه فيعود المحذور وهذه الشبهة عمدة الفلاسفة في نفي ارادة الله
تعالى والجواب قوله لِمَ قلتم بانه يصح حصول الحادث قبل ما حصل
وبعده قلنا لان كل ما دخل في الوجود بعد ما كان معدوما فحقيقته قابلة
للعدم والوجود فلو كان احد الامرين ممتنعا عليه في بعض الاوقات لم يكن ذلك
الامتناع مستندا الى تلك الحقيقة بل الى امر اخر وذلك الامر ان كان ممكن الزوال
كان الامتناع المرتب عليه ايضا ممكن الزوال واذا كان كذلك كان حصول
ذلك الحادث قبله وبعده ممكنا وان كان ممتنع الزوال كان واجبا لذاته فحينئذ
يكون الامتناع الحاصل بسببه دائم الثبوت وذلك لا يعقل ثبوته فيما صار
موجودا بعد عدمه قوله العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول
في لا يزال وذلك يدل على ان المستحيل يجوز ان ينقلب صحيحا قلنا المحال انما هو
وجود الفعل الازلي وذلك ثابت دائما واما الفعل في الازل فهو ممكن وذلك
الامكان ثابت دائما فظهر انه لا يلزم مما قالوه انقلاب المحال ممكنا وهذا القول
في صحة المقدورية قوله لِمَ لا يجوز ان يكون الحادث وان كان ممكن الحصول

69

قبل الوقت الذي حصل فيه او بعده نظرا الى ذاته الا انه يكون واجبا نظرا
الى قدرته قلنا المصحح لكون الشيء مقدورا القدرة الله تعالى هو الامكان
الذي هو مشترك بين الممكنات باسرها فاذن ما لاجله صلح بعض الممكنات
ان يكون مقدورا لله قائم في الكل فيجب صلاحيته لكون الكل مقدورا بقدرة
الله تعالى وقدرة الله تعالى لما اقتضت التعلق ببعض الممكنات وجب
تعلقها بسائر الممكنات لان نسبة الشيء الى الشيء كنسبته الى مثله قوله
القدرة الحادثة المتعلقة بالشيء غير صالحة لضد ذلك الشيء قلنا لان
القدرة الحادثة غير مؤثرة فلم يكن مقدورية الشيء لتلك القدرة لاجل امكانه
حتى يلزم عموم صحة المقدورية لعموم الامكان اما القدرة القديمة مؤثرة
وكانت مقدورية الشيء لها لاجل امكانه فوجب ان تعم صحة المقدورية
قوله لِمَ لا يجوز ان يكون المخصص هو القدرة قلنا لما ذكرنا ان شان
القدرة الايجاد كما ان شان القدرة الايجاد وكذلك شان الارادة التخصيص ومع الاختلاف
بالنسبة الى الاوقات قلنا المفهوم من الايجاد غير المفهوم من التخصيص
واذا اختلف المفهومان سمينا مفهوم مبدا التخصيص بالارادة ومفهوم
مبدا الايجاد بالقدرة وفيه بحث قوله لِمَ لا يجوز ان يكون المخصص هو العلم
باشتمال الفعل على المصلحة قلنا قد بينا ان الله خالق كل شيء فيندرج فيه
اعمال العباد ولا شك بان في اعمالهم ما لا يكون مصلحة لهم فيستحيل ان يكون فاعليته
تبعا للمصالح قوله لِمَ لا يجوز ان يكون المصحح هو علمه بان اي الاشياء يوجد
وايها لا يوجد قلنا لان العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع
فلو كان الايقاع تبعا للعلم بالوقوع لزم الدور قوله لِمَ لا يجوز ان يكون المصحح
قوله لن قلنا لان قوله لن لا يوجب حدوث الحوادث وكيف يكون
هذه الكلمة مؤثرة وهي تصدر منا مع انها لا تؤثر في شيء اصلا نعم ذلك مذهب
الكرامية وهو باطل قوله الارادة ايضا غير صالحة للمخصصية قلنا

لا نسلم قوله اذا خلق فينا ارادة دخول النار وعلما ضروريا بما في دخول
النار من المضار فابا لا ندخل قلنا العلم ينافي تلك الارادة فلا يمكن خلق الارادة
مع وجود هذا العلم واما المعارضة فجوابها انا لا نسلم بانه لو كان تعالى
مريدا كان حصول المراد له اولى من لا حصوله فلم قال لو لم يحصل
هذه الاولوية في علمه لا يرجح احد الطرفين على الاخر قلنا ذلك باطل بمسلة
الرغيفين المتساويين والطريقين المتساويين المسئلة التاسعة
اذا علمنا شيئا ثم ابصرناه الى اخرها لما فرغ من الدلالة على كونه تعالى قادرا
عالما حيا مريدا شرع في الدلالة على كونه سميعا بصيرا وقد قدم على اثبات
هذا المطلوب مقدمتين لا بد منهما فيه المقدمة الاولى هي ان الابصار
حالة زائدة على العلم وانما افتقر فيه الى تقديم هذه المقدمة فان جمهور
الفلاسفة والكعبي وابا الحسين البصري زعموا ان معنى كون الله تعالى سميعا
بصيرا هو انه عالم بالمسموعات والمبصرات فلذلك لا بد من اثبات المغايرة
بين العلم والابصار وبين العلم والسماع حتى يثبت ان كل واحد من السمع
والبصر صفة زائدة على العلم وقد احتج الاصحاب على اثبات المغايرة بين
العلم والابصار بما اشار اليه في الكتاب وتمام تقريره هو انا اذا ابصرنا شيئا ثم
غمضنا العين لحظة ثم فتحناها في الحال وشاهدناه مرة اخرى فانا نجد فرقا
ضروريا بين هاتين الحالتين اعني ما بين هذا النوع من الادراك الحاصل عند
فتح العين وبين مجرد العلم الذي كان حاصلا حالة تغميض العين وهذا الفرق
الضروري يدل على ان هذا النوع من الادراك المسمى بالابصار امر مغاير للعلم
الحاصل حالة التغميض وتصوره ضروري لان كون الواحد منا مدركا
لامر يجده من نفسه اضطرارا واما السمع فهو ايضا مغاير للعلم لانا قد
نعلم وجود الشيء اولا ثم انا بعد العلم بوجوده نسمع بوجوده ففي الحالة الاولى
كان العلم حاصلا بدون السماع وذلك يدل على المغايرة فثبت ان البصر

والسمع كلاهما زائدان على العلم المقدمة الثانية ان الابصار امر مغاير
لتاثر الحدقة بسبب انطباع صورة المرئي فيه واعلم ان جمهور الفلاسفة
اطبقوا على ان الابصار لا يحصل الا بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية
ثم اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك عين الابصار ومنهم من قال انه شرط الابصار
ومن الفلاسفة من قال انه بخروج الشعاع عن العين وعند الابصار ادراك
خلقه الله تعالى في العين بمجرى العادة ويجوز ان يخلقه في جارحة اخرى اذا عرفت
هذا فاعلم ان الخصم ربما يسلم ان الابصار امر مغاير لكنه يقول لم لا يجوز ان
يكون ذلك المغاير هو تاثر الحدقة بسبب حصول صورة المرئي فيها فعلى هذا لا يمكننا
اثبات البصر في حق الله تعالى ولا يسعنا ايضا اثبات المغايرة بين العلم والابصار
ما لم نبين ابطال هذا الاحتمال وايضا فربما يسلم ان السمع مغاير للعلم لكنه يقول
لم لا يجوز ان يكون عبارة عن تاثر سطح الصماخ بواسطة تموج الهواء عند قرع او قلع
على ما ذهبت الفلاسفة اليه فعلى هذا لا يمكننا اثبات السمع لله تعالى فلذلك
احتجنا الى ابطال هذا الاحتمال ايضا اما الاحتمال الاول فقد احتج المتكلمون
على ابطاله بوجهين ذكرهما في الكتاب اما الاول وهو قوله اما الاول فلانا نرى
نصف كرة العالم الى اخره فتقريره ان نقول انا اذا فتحنا العين رأينا نصف
كرة العالم دفعة فلو كان الابصار نفس الانطباع او مشروطا بالانطباع لاستحال
ذلك ضرورة ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه ومعلوم ان موضع التاثر
ليس الا نقطة الناظر التي هي في غاية الصغر واجيب عن هذه الحجة بجوابين احدهما
ان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول الانقسام الى ما لا نهاية له فلم يمتنع انطباع
العظيم في الصغير الثاني انا نسلم انه ينطبع فيه صورة مثل النظر في المقدار وعلى
هذا الادراك الناظر ابدا من المنظور اليه اجزاء صغارا ولكن لسرعة انتقاله
من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه راى الكل دفعة ثم انهم ابدوا ما
ذكروه بوجهين الاول انا نرى نصف كرة العالم في المرآة وما ذلك الا لاجل

انطباع الصورة فيها واذا جاز انطباع العظيم في الصغير هناك فلم مثله هنا
الثاني انا نتخيل جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق ولا بد وان يكون المتخيل
موجودا واذ ليس في الخارج فيتعين ان يكون في الذهن واذا جاز ذلك فليجز
مثله هنا والجواب عن الاول اما اولا فلا نسلم ان الاجسام يقبل
الانقسام الى ما لا نهاية له ولئن سلمناه ولكن لا يساوي الصغير الكبير في مقادير
الانقسام فيستحيل ان يقبل شكله وعن الثاني ان تلك الاجزاء المدركة اما
ان ينحي عن الحاسة او يجتمع عندها او عند الحس المشترك فان كان الاول يلزم
ان لا يكون الرائي مدركا لمقدار المرئي وان كان الثاني والثالث عاد المحال
وهو انطباع العظيم في الصغير واما حديث المراة قلنا لا نسلم انطباع شبح
الاشيا فيها بل من الجائز ان يكون ذلك لانعكاس شعاع العين من المراة الى الوجه
ولذلك لسنا نسلم ان للشي وجودا في الذهن فان ما قرروه ولانا نرى
الاطوال والعروض الى اخره هذا هو الوجه الثاني في ابطال الانطباع
وتقريره انا اذا فتحنا العين راينا الاجسام الطويلة العريضة العميقة
مع انا نعلم بالضرورة ان انطباع هذه الاجسام العظيمة في نقطة الناظر
التي هي غاية الصغر محال وهذا قريب من الاول وقد احتج اصحاب
الانطباع بانا نبصر القطرة النازلة خطا مستقيما وليس ذلك في الخارج
فهو في القوة الباصرة وجوابه ان نقول لم لا يجوز ان يقال بانه
يرتسم في الهوا منه اثر هو المبصر وايضا فلانا لو جوزنا بان نبصر شيا مع
انه ليس له في الخارج اثر لزمنا القول بالسفسطة واعلم بانا نحتاج ايضا
الى ابطال قول اصحاب الشعاع ليمكننا اثبات البصر في حق الله تعالى
وبيان بطلانه هو ان نقول لو كان الابصار عبارة عن خروج الشعاع
عن العين لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ضرورة وجوب
تشوش الشعاعات عنده وليس كذلك واما الثاني فلانا اذا سمعنا

الصوت علمنا جهته الى اخره لما فرغ من ابطال كون الابصار عبارة
عن تاثر الحدقة بسبب الابصار شرع في ابطال كون السمع عبارة عن تاثر
الصماخ بسبب وصول تموج الهوا اليه ولا بد اولا من تفصيل قول
الفلاسفة في ذلك الباب فنقول قول الفلاسفة السماع لا يحصل الا عند
تادي الصوت المضغوط بين القارع والمقروع الى الصماخ فالهوا اذا تموج
الهوا وصل الى الصماخ وعليه جلدة ممدودة دقيقة كالجلد الذي على فم الطبل صدم ذلك
الهوا المتموج تلك الجلدة فحس بالمسموع حينئذ ووافقهم عليه النظام وعندنا
لا تعتبر في السماع ما ذكروه بل هو عندنا ادراك مخصوص يخلقه الله تعالى في المدرك
من غير حاجة الى تادي الهوا الى الصماخ وقد احتج المصنف على ابطال قولهم في السماع
بحجتين ذكرهما في الكتاب الحجة الاولى انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك
جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى لها اثر في التموج عند بلوغه الى
الصماخ وكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها واجيب
عن هذا بانا انما ندرك الجهة لان الهوا القارع انما توجه من تلك الجهة وانما
ندرك القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد
اضعف ولانا نسمع كلام الانسان الى اخره هذه الحجة الثانية في ابطال
كون السمع عبارة عما ذكروه وتقريره هو انه لو كان السماع عبارة عن تاثر الصماخ
دون وصول تموج الهوا اليه من القارع لما سمعنا كلام الانسان من ورا الجدار
لان ذلك الجدار اما ان يكون فيه شي من المسام او لا يكون فان لم يكن وجب
ان لا يسمعه البتة وان كان وجب ان تتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال
تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم فوجب ان لا نسمع الكلام على نظمه وترتيبه
ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان القول بتادي الهوا وتموجه الى الصماخ قالت
الفلاسفة اما الحايل الذي لا منفذ فيه اصلا فيمنع من السماع لانه كلما
كانت المنافذ اتم كان السمع اضعف فاذا لم يوجد المنافذ اصلا لا يوجد السمع

وان كان فيه منافذ فيسمع قوله تلك الحروف تتشوش بصدمات الهوا الذى
المنافذ قلنا التموج الفاعل للحروف لا يحصل في تلك الهوا بل هو حاصل في كل واحد
من اجزايه فاى جزء وصل حصل الشعور به فان قيل لو كان كذلك لوجب
ان يسمع الكلام الواحد مرارا كثيرة قلنا الواصل مانع من وصول غيره من اجزا
الهوا المتكيفة بتلك الحروف فلم قلتم انه ليس كذلك اذا ثبت هذا
فنقول الدلايل السمعيه داله على كونه سميعا بصيرا الى اخره لما فرغ
المصنف رحمه الله من تقرير المقدمتين المذكورتين وهما اثبات كون السمع
والبصر مغايرا للعلم وعن كون البصر مغايرا التاثر الحدقه بسبب انطباع
صورة المرأى فيها وعن كون السمع مغايرا التاثر الصماخ بسبب وصول
تموج الهوا اليه شرع الان في تقرير ما هو الغرض من هذه المسيله وهو اثبات
كونه تعالى سميعا بصيرا وبيانه هو ان الدلايل النقليه دلت على اثبات
هاتين الصفتين لله سبحانه وتعالى والدلايل العقليه موكده لذلك ايضا
فوجب القول باثباتهما له اما بيان ان الدلايل السمعيه دلت على اثباتهما
له فهي مثل قوله تعالى لموسى وهرون عليهما السلام انني معكما اسمع وارى
وقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلم وقال ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد
ما لا يسمع ولا يبصر وقوله تعالى لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار الى
غير ذلك من الايات واما ان الدلايل العقليه موكده لها فمن وجهين
الاول ما ذكره في الكتاب وهو طريقة الشيخ الغزالي رحمه الله
وتقريره ان يقال السميع والبصير اكمل ممن ليس بسميع وبصير فيكون السمع والبصر
من صفات الكمال فوجب اثباتهما لله تعالى والا لزم ان يكون الواحد منا مع انه سميع
وبصير اكمل من البارى سبحانه وتعالى وهو معلوم الفساد بالبديهة فقيل
عليه لا نسلم ان السميع والبصير اكمل ممن لا يكون كذلك ثم نقول ما ذكرتموه
معارض بالشجاعة والحسن والذكورة وساير الكمالات المعتبرة في الاجسام

الممتنع اثباتهما في حق الله تعالى والجواب عن الاول انا نعلم بديهة العقل
ان العلم والابصار والاسماع صفات كمال وان اضدادها صفات نقص فالمتصف
بهما اكمل ممن لا يكون متصفا بها لا محالة وعن الثاني انه غير وارد علينا لان هذه
الكمالات صفات للاجسام فاثباتها في حق غير الجسم غير معقول بخلاف السمع
والبصر فانا لا نعلم امتناع ثبوتهما في حق غير الجسم فلا جرم يعقل اثباتهما في حق الله تعالى
الوجه الثاني في بيان كونه سميعا بصيرا ما ذكره المتقدمون وبيانه هو
انه تعالى حى وكل حى فانه يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر والقابل للشى
لا يخلو عن ذلك الشى وعن ضده فلو لم يتصف الله تعالى بهما لاتصف باضدادهما
وضدهما نقص والنقص عليه محال فقيل عليه حيوة الله مخالفة لحيوتنا
والمخالفات لا يجب اشتراكها في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة
للسمع والبصر كون حيوته كذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون ذاته غير
قابلة لهما فلا يلزم منه ثبوتهما له سلمنا ان ذاته قابلة لهما لكن لم لا يجوز ان
يكون حصولهما في حقه موقوفا على شرط ممتنع كما ان الابصار عند الفلاسفة
مشروط بالانطباع وهو ممتنع في حقه فلا يثبت الصحة في حقه سلمناه لكن
لم قلتم بان القابل للشى لا يخلو عنه وعن ضده سلمناه لكن لم قلتم بان النقص
عليه محال فان رجعتم في ذلك الى الاجماع صارت الدلاله سمعيه لان كون
الاجماع حجه انما ثبت بدليل ظنى والله اعلم فاعلم ان الحاصل
ان الدلايل السمعيه دلت على اثبات هاتين الصفتين وهى ما ذكرناه من الايات
والدلايل العقليه ايضا مطابقة لها وهى ما ذكرناه من الطريقتين
المذكورتين فوجب القول باثباتهما اللهم الا ان يذكر الخصم دليلا عقليا يمنع
من اجرا الدلايل السمعيه على ظواهرها لكن ذلك اشارة الى المعارضة
من ادعاها فعليه البيان واحتج المخالف بانه لو كان الله سميعا بصيرا لكان
سمعه وبصره ان كان حادثا كان محلا للحوادث وان كان قديما لزم منه

قدم المسموع والمبصر بجوابه لم يجوز ان يكون سمعه وبصره قديما وكلاهما تقتضيان
التعلق بالمرئى والمسموع بشرط وجودهما وهذا هو المعنى من قول اصحابنا في السمع انه صفة
متهيئة لادراك ما عرض عليه   المسئلة العاشرة اجمع الانبيا والرسل عليهم السلام
الى اخرهما   لما ثبت ساير الصفات المذكوره شرع في اثبات كونه متكلما
واعلم ان الكلام في هذه المسئله يستدعي بحثين البحث الاول في حقيقة
الكلام اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول لغيره اسقني الما فانه قبل تكلمه
بذلك يجد من نفسه طلبا لذلك الفعل فذلك الطلب مغاير لهذا اللفظ لان
اللفظ دليل عليه فيكون مغايرا له ولان اللفظ قد يتبدل باختلاف الامكنة
والازمنة وبالاصطلاح والمعنى ليس كذلك وايضا قولنا ضرب يضرب خبر وقولنا
اضرب ولا تضرب امر ونهى ولو ان الواضعين قلبوا الامر في اللفظ كان ذلك
ممكنا اما لو قالوا بان حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا او بالعكس كان
ذلك محالا فثبت ان حقيقة الطلب وحقيقة الخبر امر مغاير لهذه الالفاظ
اذا عرفت هذا فلنكشف عن حقيقة هذا الطلب وعن حقيقة الحكم الذهني
الذي يسمى بالخبر فنقول هذا الطلب لا يخلو اما ان يكون هو الارادة
واما ان يكون امرا مغايرا لها والاول باطل لانه تعالى امر بالايمان من علم
انه لا يومن مع ان علمه بعدم ايمانه يدل قطعا على انه ما اراد منه الايمان
ففي هذه الصورة تحقق الامر دون الارادة وذلك يدل على المغايرة وايضا
فانه تعالى اخبر عن ابي جهل وعن ابي لهب بانهما يموتان على الكفر وذلك يدل
على انه ما اراد منهما الايمان مع انه امرهما بذلك يدل على انه تعالى قد يامر بما لا
يريد واعلم بان الارادة قد توجد ايضا بدون الامر وذلك مثل ما اذا قال
الرجل ابد مثل هذا امرك به وذلك ايضا دليل المغايرة فثبت ان الطلب
القائم بالنفس مع الاقتضا الموجود في القلب مغاير للارادة اما الخبر الذهني
وهو مثل قولك مررت بزيد وظاهر انه ليس من جنس الارادة والقدرة ولا من قبيل

73 العلوم والاعتقادات وذلك لانه يمكننا ان الحكم في الذهن بامر غير مطابق من غير ان
يعتقد صحته مثل ان نقول ان العالم قديم فهذا خبر ذهني مع انه ليس بعلم ولا
باعتقاد فثبت ان الطلب الذهني مغاير للارادة وان الحكم الذهني مغاير للعلم
والاعتقاد البحث الثاني في اثبات كونه متكلما اتفق المسلمون على اطلاق لفظ
المتكلم على الله لكنهم اختلفوا في معناه فذهبت المعتزلة الى ان معنى كونه متكلما
هو انه خلق هذه الحروف والاصوات في جسم ليدل هذه الاصوات على كونه مريدا
لذلك الشي المعين او كارها له او كونه حاكما به اما بالنفي والاثبات اذ الناس
ايضا جعلوا هذه الاصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة
لما في قلوبهم من الاحوال ليمكن لهم معاونة بعضا وان كان يمكنهم وضع طريق اخر
سوى هذا الطريق من الاشارة وتصفيق اليد والكتابة ونحوها الا ان هذا
الطريق اسهل فالله تعالى ايضا جعل خلق هذه الحروف والاصوات معرفا
لما في ارادته واعلم بان اصحابنا قد نازعهم في ذلك والتحقيق ما سواه ان لا نزاع
بيننا وبينهم في كونه متكلما بهذا المعنى لان هذا النزاع اما ان يكون في المعنى
او في اللفظ اما المعنى فنقول ههنا شيان احدهما انه تعالى قادر على
خلق هذه الاصوات المقطعة في جسم جمادي او نباتي وذلك مما لا نزاع فيه
فان ذلك ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات والثاني انه تعالى جعل
تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه مريدا لبعض الاشيا وكارها لبعضها
وهذا ايضا ممكن واذا سلم لهم هذان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم كونه
متكلما بالمعنى الذي ارادوه واما النزاع من جهة اللفظ فهو انه يقال
لا نسلم لفظة المتكلم في اللغة موضوعة لموجد الكلام وهو بحث لغوي
فثبت بما ذكرنا ان كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي يقول به المعتزلة مما نقول
به ولا ننكره انما الخلاف بيننا وبينهم في انا نثبت شيا اخر وراء ما ذكروه
وهم ينكروه وسنذكر ذلك الشي واما الكرامية فهم يقولون بانه تعالى

بحلول الحروف والاصوات في ذاته وذلك عايد الى انه هل تجوز ان يكون الله محلا للحوادث
ام لا واما اصحابنا فقد قالوا ثبت ان الكلام القايم بالنفس معنى مغاير للارادات
والقدر والعلوم والاعتقادات فنقول ان البارى تعالى موصوف بهذا المعنى
وان هذا المعنى قديم وانه معنى واحد وهو مع ذلك امر ونهى وخبر واستخبار وندا والمعتزلة
والكرامية ينازعون اصحابنا في كل هذه المقامات الاربعه اما المقام الاول
فقد تقدم تقريره واما المقام الثاني وهو ان البارى تعالى موصوف بكلام
النفس فيدل على ذلك اجماع جميع الانبيا والرسل صلوات الله عليهم على ما اشار
اليه في الكتاب وتقريره هو انه ثبت عندنا بالتواتر الظاهر عن جميع الرسل
انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات صدقهم
وجب القطع بكونه تعالى امرا وناهيا ومخبرا ثم نقول هذا الامر والنهى
والخبر اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب المعاني
فان كان الاول فتلك العبارات لابد وان تكون دالة على المعاني فمدلولها في
حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات او امرا مغايرا لها
والاول باطل لما بينا ان الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر قد يوجد
بدون الاعتقاد فاذن مدلول هذه العبارات في حقه امر اخر غير الارادات
والاعتقادات فثبت انه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله تعالى
وهو مغاير للارادة وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله الحمد لله
وهو مغاير لعلمه ونحن نسمى ذلك المعنى الامر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب
وهنا سوال وهو ان تعالى [illegible] لون بقول الانبيا عليهم السلم على اثبات
كونه متكلما مع ان نبوتهم لا تثبت الا بعد العلم بكونه متكلما وجوابه ما
اشار اليه في الكتاب بقوله واثبات نبوة الانبيا لا يتوقف على العلم بكونه متكلما
ووجهه هو انه لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين سوا علمنا
كونه تعالى متكلما او لم نعلم ذلك واما المقام الثالث وهو كون هذه الصفة

قديمة والمقام الرابع وهو ان كلام الله تعالى واحد وهو مع كونه واحدا امر ونهى وخبر
فسنذكر كل واحد منهما في موضعه من الكتاب ان شا الله تعالى وقد احتج القائلون
بحدوث القران بشبه الشبهة الاولى ان القران ذكر لقوله تعالى ص والقران
ذي الذكر وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث يلزم ان يكون
القران محدثا الثانية قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وذلك يدل على انه
مركب من العبارات فيكون محدثا الثالثة القران معجز وكل معجز فهو حادث
الرابعة ثبت بالتواتر ان المصطفى صلوات الله عليه كان يقول يا رب القران
العظيم وكل مربوب فهو محدث والجواب عن الكل شي واحد وهو ان نصرف
كل تلك الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فانا معترفون بحدوثهما وعندهم
ليس القران الا ما تركب عنهما ونحن لا ننازعهم في ذلك وانما ندعي قدم القران بمعنى
اخر المسله الحادية عشر في اثبات انه تعالى عالم وله علم الى اخرها لما فرغ
من الدلالة على اثبات كونه تعالى موصوفا بالصفات السبعه المذكورة شرع
الان ببيان ان الصفات المذكورة زائدة على ذاته والمراد منه انه تعالى عالم
بالعلم قادر بالقدرة مريد بالارادة الى غير ذلك من الصفات وقبل الشروع في الدلالة
لا بد من تلخيص محل النزاع في مسله العلم فنقول كل من علم شيا من الاشيا فانه
لا بد وان يحصل بينه وبين ذلك المعلوم نسبة خاصة فتلك النسبه هي المسماة
بالعلم والادراك والشعور في العرف العام وبالتعلق في العرف الخاص اذ
المتكلمون عبروا عنها بالتعلق فقالوا العلم صفة حقيقية مقتضية لهذه
النسبه المسماة بالتعلق واما المصنف رحمه الله فما اثبت وراء هذه النسبة
شيا اخر بل قال العلم عبارة عن نفس هذه النسبه وعن نفس هذا التعلق لكنه
اعترف بان هذه النسبه زائدة على الذات فيكون هناك امران الذات وهذه
النسبه المسماة بالعلم والادراك ومن الناس من اثبت امورا اربعة الذات
والعلم والعالميه والنسبه ثم قالوا العلم يوجب العالميه والعالميه توجب

هذه النسبه وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني واما المعتزله فقد بالغوا في انكار
الصفات من حيث اللفظ لكنهم قالوا بها من حيث المعنى وذلك لانهم اثبتوا احوالا اربعه
وهي الحييه والعالميه والموجوديه والقادريه وزعموا ان هذه احوال ثابته في الازل
لا موجوده ولا معدومه ولا مجهوله ولا معلومه واما الفلاسفه فقد انكروا
ايضا كونه تعالى محلا للصفات من حيث اللفظ لكنهم قالوا بذلك من حيث المعنى
فانهم قالوا انه تعالى عالم بالكليات واتفقوا على ان العلم بالشي عبارة عن حصول
صورة مساويه للمعلوم في العالم واتفقوا على ان صور المعلومات موجودة في ذات
الباري تعالى وتقدس حتى ان الرئيس قال ان تلك الصور اذا كانت غير داخله
في الذات بل كانت من لوازم الذات لم يلزم منها محال وان كان القول بذلك
مناقض قولهم الذات الواحدة لا يكون قابلة وفاعلة معا الا انهم قالوا بذلك وبالجمله
فلا فرق بين الصفاتيه وبين الفلاسفه الا ان الصفاتيه يقولون الصفات قايمه
بالذات والفلاسفه يقولون هذه الصور العقليه عوارض متقومه بالذات
فلا فرق الا في العبارات والا فلا نزاع في المعنى   والذي يدل على كون هذه النسبه
زايده على الذات وجوه الى اخره   لما فرغ المصنف من تلخيص محل النزاع في مسئله
العلم شرع في اقامه الدليل على المدعى وهو ان الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة واعلم
انا متى اثبتنا بان هذه النسبه زايده على الذات سوا قلنا بانها هي العلم نفسه
او قلنا بانها مجرد التعلق فقد صار منكر الصفات محجوجا وقد احتج في الكتاب
على كون هذه النسبه زايده على الذات بوجوه الاول هو انا بعد العلم بانتها جميع
الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته نحتاج الى دليل منفصل على اثبات
كونه عالما قادرا فهو اذا لم يلزم من العلم بالذات العلم بهذه الصفات والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فكونه قادرا عالما امر زايد على ذاته وهذا المفهوم ثبوتي
فانا نعلم بالضرورة ان كونه عالما قادرا ليس سلبيا محضا وايضا فلو كان العلم سلبيا

لكان عبارة عن سلب اي شي اتفق بل لا بد وان يكون سلب ما ينافيه والمنافي ان كان
عدما كان هو عدم العدم فيكون ثبوتا وان كان وجودا فهو محال والا لزم تحقق العلم
في كل صورة صدق عليه عدم ذلك المنافي وهو محال لان عدم ذلك المنافي يصدق
على العدم فيكون العدم موصوفا بالعالميه هذا خلف فثبت ان كونه عالما قادرا
امر زايد على ذاته ثبوتي وهو المطلوب   الثاني ان العلم صفه مخصوصه
الى اخره   هذا هو الوجه الثاني في بيان كون هذه النسبه زايده على الذات
وتقريره ان العلم صفه مخصوصه وكذا القدرة وكل صفه فهي غير قايمه
بنفسها بل يكون قايمه بغيرها واما الذات فهو امر موجود قايم بنفسه
ويلزم من ذلك التغاير بين الذات والصفه   الثالث انه لو كان العلم
نفس الذات الى اخره   لو لم يكن كل واحد من العلم والقدرة زايدا على الذات
لكان العلم نفس القدرة ضرورة ان الذات واحدة والتقدير انهما ليسا
بصفتين زايدتين عليها واذا كان كذلك لزم ان كل ما يكون معلوما يكون
مقدورا لكنه ليس كذلك فان الواجب والممتنع كل واحد منهما معلوم وغير
مقدور وفيه بحث   الرابع اذا قلنا الى اخره   هذا الوجه غني عن الشرح
الا ان فيه بحثا وهو ان يقال لا يلزم من وجدان التفرقه بين هذين المفهومين
التغاير بينهما بدليل انا ندرك التفرقه بين قولنا الاسد وبين قولنا الاسد
غضنفر مع انه لا يلزم من ذلك التغاير فكذلك هنا وجوابه ما مر في مسئله
ان الوجود زايد على الماهيه   واحتجوا بانه تعالى لو كان عالما الى اخره
لو علم ان الخصوم في هذه المسئله هم الفلاسفه والمعتزله وهم وان كانوا يقولون
بالصفات بالمعنى من حيث لم يشعروا به على ما عرفت الا انهم يبالغون في انكار
الصفات باللسان وقد تمسك كل واحد من الفريقين على انكارهما بوجوه الاول
ما يدل على نفي الصفات مطلقا وهو انه لو كانت ذات الله موصوفه بالصفات
لكانت حقيقه الاله مركبه من تلك الذات ومن تلك الصفات وهو محال الثاني

ما يدل على نفي العلم خاصة وهو المذكور في الكتاب وتقريره هو انه تعالى لو كان عالما لكان
علمه متعلقا بعين ما تعلق به علمنا لان علمه تعالى متعلق بهذا السواد مثلا وعلمنا
ايضا متعلق به فقد تعلق العلمان بمعلوم واحد وذلك يوجب تماثل العلمين اعني علمه
تعالى وعلمنا لكن ذلك محال وانما قلنا بانه يلزم منه تماثل العلمين وذلك لان
هذا التعلق اخص اثر يصدر عن العلم وكان كاشفا عن حقيقته والاشتراك في الاثر
الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة وانما قلنا بانه يستحيل ان يكون
علمنا مثلا لعلمه وذلك لان المثلين يجب اشتراكهما في جميع اللوازم فيلزم من ذلك
اشتراكهما اما في القدم او الحدوث وهما محال الثالث لو كان علم الله وقدرته زايدا
عليه لكان محتاجا في ان يعلم الاشيا ويقدر عليها الى تلك الصفة والحاجة عليه محال
والجواب عن الاول لا نسلم ان المجموع الحاصل من امور يفتقر الى تلك الامور الا انا
نقول الذات واجبة قايمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجودها ما بعدية
بالمرتبة تستلزم تلك الصفات وذلك مما لا امتناع فيه وعن الثاني لم قلتم بانه يلزم
من تعلق علمنا وعلمه بمعلوم واحد تماثل العلمين بما ذكرتموه اشتراك حكم من الاحكام
والاستوا في الاحكام لا يوجب الاستوا في الماهية ثم نقول لم قلتم بان هذا
التعلق اخص اثر صدر عن العلم ولم قلتم بان الاشتراك في الاثر الكاشف عن الحقيقة
يوجب الاشتراك في الماهية فكل هذه المقدمات ممنوعة سلمنا صحة ما ذكرتموه
لكنه منقوض بالوجود على ما اشار اليه في الكتاب فان الوجود مفهوم واحد
على ما قررتموه ايضا من مذهبكم ان الوجود مفهوم مشترك بين الماهيات كلها مع
ان وجود الله قديم ووجودنا حادث بالاتفاق وعن الثالث ان نقول ان اردتم
بالاحتياج هو انه تعالى يفتقر في حصول تلك التعلقات التي هي المسماة بالشعور
الى شي اخر فنحن لا نقول بذلك بل نقول الموجب لها هو نفس الذات ولا يلزم من
هذا ثبوت الحاجة وان اردتم بالحاجة شيا اخر فبينوه واعلم ان هذا الجواب
انما يستقيم على راي المصنف رحمه الله اما على قول من اثبت امور الله والذات

والصفة والتعلقات فجوابه ان نقول لم لا يجوز ان تكون الذات موجبة للصفة
والصفة تكون موجبة للتعلقات فيكون الذات موجبة لما يوجب التعلقات
ولا يلزم من ذلك ايضا محال وقالت الفلاسفة الى اخره لما فرغ من ذكر شبهة
المعتزلة في نفي الصفات وعن الجواب عنها شرع في تقرير شبهة الفلاسفة والجواب عنها
وتقرير شبهتهم هو ان يقال ثبت ان الواجب لذاته واحد فلو اتصفت ذاته بصفة
لكانت الصفة ان كانت واجبة لزم ان يكون واجب الوجود اكثر من واحد
وان كانت ممكنة مفتقرة الى تلك الذات فتكون ذاته قابلة لها وفاعلة لها وهو
محال اما اولا فلاستحالة ان يصدر عن البسيط امران واما ثانيا فلانا وان
جوزنا ذلك في الجملة لكن لا يمكن تجويزه في هذه الصورة لان نسبة المؤثر الى الاثر
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلو كانت ذاته مؤثرة فيها وقابلة
لها لزم من ذلك ان يكون نسبتها الى تلك الصفة بالوجوب والامكان معا وهو محال
والجواب ان هذا يشكل بلوازم الماهيات الى اخره اعلم ان الاولى
ان نتكلم على مقدمات شبهتهم ما ترد عليها اولا ثم نشرع في تقرير ما ذكره
من الجواب ثانيا فنقول لم قلتم بان ذاته اذا كانت مؤثرة في وجود تلك الصفات
وقابلة لها يلزم من ذلك صدور اثرين منها بيانه ان الصادر حينئذ وجود
تلك الصفة فاما قابلية الذات لتلك الصفة فليست امرا وجوديا فلا
يمكن تعليلها اصلا وبيان انها ليست بصفة ثبوتية هو انها لو كانت
ثبوتية لكانت قابلية الذات لتلك القابلية صفة اخرى ولزم التسلسل
ولين سلمنا انه يلزم منه صدور شيين عن الواحد فلم قلتم بان ذلك محال
وقد مر ابطال هذه القاعدة واما قوله نسبة القابل الى المقبول بالامكان
ونسبة الاثر الى المؤثر بالوجوب فلو كان الشي الواحد قابلا للشي ومؤثرا فيه لكانت
نسبته اليه بالوجوب والامكان معا وهو محال قلنا الامكان يطلق ويراد به
عدم الامتناع وهذا المعنى لا ينافي الوجوب بل يصدق عليه ويطلق ويراد به

عدم الامتناع والوجوب معا وهذا المعنى ينافي الوجوب ولا يصدق عليه فقولكم نسبة
القابل الى المقبول بالامكان ان عنيتم به الامكان بالمعنى الاول فالامكان بهذا المعنى
لا ينافي الوجوب وان عنيتم به الامكان بالمعنى الثاني فلم قلتم ان نسبة القابل الى
المقبول بالامكان بهذا المعنى سلمنا ان الامكان ينافي الوجوب مطلقا لكن
اذا كانت النسبة واحدة ام اذا كانت غير واحدة الاول مسلم والثاني ممنوع وهو
ان من المحتمل ان للذات الى الصفات نسبتان احديهما نسبة القابلية وهي
بالامكان والاخرى نسبة الموثرية وهي بالوجوب وعلى هذا التقدير لا يلزم المحال
ثم نقول ما ذكرتم ينتقض بلوازم الماهيات مثل الفردية للثلثة والزوجية
للاربعة فان الثلثة لها مفهوم واحد وكذا الاربعة ثم ان الثلثة قابلة للفردية
وفاعلة لها والاربعة قابلة للزوجية وفاعلة لها فهنا قد صدر عن المعنى الواحد
القبول والفعل وفيه بحث المسئلة الثانية عشر هذه النسب المخصوصة
والاضافات المخصوصة الى اخرها لما فرغ من الدلالة على ان هذه النسب المسماة
بالقدرة والعلم زائدة على ذات الله سبحانه تعالى اراد ان يبين ايضا ان الموثر
فيها ذات الله تعالى اما بواسطة او بغير واسطة وتقريره انه لما ثبت
ان هذه الامور زائدة على ذاته وهي ثبوتية فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذواتها
او ممكنة لذواتها والاول محال لوجهين اما اولا فلانه ثبت انه لا شريك في الوجوب
لذاته واما ثانيا فلان هذه الامور غير قائمة بنفسها بل ما لم يفرض ذات
مستقلة قائمة بنفسها حتى تضاف هذه المفهومات اليها لا يتصور تحققها
وما كان كذلك استحال ان يتصف بالوجوب الذاتي واذا لم يكن واجبة
يكون ممكنة ضرورة عدم الواسطة بين الواجب والممكن فيكون مفتقرا الى موثر
فموثرها ان كان غير ذات واجب الوجود يلزم افتقار واجب الوجود
في اتصافه بالعلم والقدرة الى سبب منفصل هذا خلف وان كان موثرها
واجب الوجود فهو المطلوب واذا ثبت ان الموثر في هذه النسب هو ذات

الله سبحانه وتعالى فنقول هنا احتمالان احدهما ان يقال ذات الله تعالى
موجبة لصفات حقيقية ثم ان تلك الصفات موجبة لهذه النسب والتعلقات
على ما هو مذهب جمهور اصحابنا والثاني ان يقال ان تلك الذات موجبة لها
ابتدا من غير توسط صفة اخرى حقيقية او اضافية وهذا هو اختيار المصنف
والاستحالة في شي من القسمين والعقول البشرية قاصرة عن ذلك المسئلة
الثالثة عشر قالت المعتزلة الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل الى اخرها
اعلم ان مذهب اصحابنا ان ارادة الله تعالى قديمة مثل مذهبهم في ساير
الصفات الا ان المعتزلة والكرامية فقد جوزوا انه تعالى يخلق في ذاته
ارادات يتعلق بالمرادات وقد احتج اصحابنا على ان ارادة الله تعالى
تستحيل ان يكون حادثة بالوجوه المذكورة في الكتاب اما الاول فهو شامل
لابطال مذهب الفريقين وتقريره ان يقول لو كانت ارادة الله حادثة
وكل حادث فان حدوثه لا محالة يكون في وقت معين اذا عرفت هذا فنقول
اختصاص حدوثه بذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده من الجايزات
فلا بد هناك من ارادة مخصصة لحدوثه في ذلك الوقت المعين ثم الكلام في تلك
الارادة كالكلام في الارادة الاولى ولزم التسلسل وهو محال لا يقال هذا
التسلسل غير لازم لان الواحد منا لا يريد فعله الا بارادة حادثة ولا يحتاج
ان يريد ارادته حتى يودي الى ما لا نهاية له فكذلك في حق الله تعالى لانا نقول
انا لم نحتج في ارادتنا الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من
فعل الله تعالى فاما ارادة الله تعالى لا بد وان يكون فعله فظهر الفرق
واما الوجه الثاني فهو مختص بابطال مذهب المعتزلة وتقريره ان نقول
ان اقتضا الارادة للمريدية اما ان يتوقف على قيامها بالمريد او لا يتوقف
فان توقف وجب ان لا يصير البارى تعالى مريدا بارادة غير قائمة به وان لم
يتوقف ذلك على قيام الارادة بالمريد على جميع الاحيا يصدق انه يصح اتصافهم بالمريدية

فالارادة الموجودة لا في محل ليس بان يقتضي المريدية للباري تعالى اولى من ان
يقتضيها لشي من الحيوانات وهما بحالان فان قيل ذات الله تعالى
لا في محل وهذه الارادة لا في محل مفهوم سلبي هذه الارادة بذات الله تعالى
اولى من اختصاصها بساير الاحيا قلنا كونه لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز ان
يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله لان السلب لا يكون علة
للثبوت واذا ظهر ان هذا القيد لا يصلح ان يكون علة لهذا الاختصاص عاد
المحذور والوجه الثالث لو كانت تلك الارادة موجبة لمريدية الله تعالى
وهي حادثة يلزم ان يكون مريدية الله تعالى حادثة ويلزم منه حدوث الصفة
في ذات الله تعالى وقد بينا استحالة ذلك المسألة الرابعة عشر قال
قوم من فقها ما ورا النهر صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة الى اخرها
اعلم ان الحق عند اصحابنا ان التخليق ليست صفة زايدة على صفة القدرة
وذهب بعض الفقها الحنفية من ما ورا النهر انه صفة حقيقية زايدة على
القدرة ازلية وقد احتج المصنف على انه ليس امرا زايدا على القدرة بوجوه
ذكرها في الكتاب اما الاول فتقريره ان نقول لو كانت صفة التخليق
مغايرة لصفة القدرة لكانت لا تخلو اما ان يكون موثرة على سبيل الصحة
او على سبيل الوجوب ولا سبيل الى كل واحد منها فلا سبيل الى هذه المغايرة
اما انه لا سبيل الى الاول فلا بد لانه اذا كان تاثير التخليق على سبيل الصحة والقدرة
ايضا تاثيرها على سبيل الصحة ضرورة انه لو لم يكن كذلك لما بقيت القدرة
قدرة يلزم ان لا يبقى الفرق بينهما ضرورة انه لا معنى القدرة الا صفة موثرة على
سبيل الصحة فاذا كان التخليق كذلك لزم كونه عين القدرة او نقول
يلزم منه اجتماع المثلين ويلزم منه اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير
على المعدوم الواحد محال واما انه لا سبيل الى الثاني فمن وجهين احدهما
انه يلزم ان يكون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو محال على ما تقدم

الثاني انه يلزم منه التناقض لانه يلزم ان يكون الله تعالى لكونه موصوفا
بالقدرة والاختيار موثرا على سبيل الصحة ولكونه موصوفا بالتخليق الذي
تاثيره على سبيل الايجاب يكون موجبا بالذات فيلزم منه ان يكون الموثر
الواحد موجبا مختارا معا وهو محال لان المختار ما يكون فعله مسبوقا بالقصد
والاختيار والموجب ما لا يكون فعله مسبوقا بالقصد والاختيار فلو كان
الشي الواحد موجبا مختارا لزم ان يكون فعله مسبوقا بالقصد والاختيار
وان لا يكون مسبوقا بهما وهو محال فان قيل هذا الاحتمال انما يلزم ان لو كان
الموثر الواحد بالنسبة الى الاثر الواحد موجبا مختارا اما اذا كان موثرا
في بعض الاشيا على سبيل القدرة وموثرا في البعض الاخر على سبيل الايجاب
فلم قلتم بان ذلك محال قلنا هذا الاحتمال غير ممكن لان المصحح لمقدورية القادر
هو الامكان الذي هو عام في جميع الكاينات على ما مر فلاجله صح ان يكون
قادرا على البعض وجب ان يكون قادرا على البعض الاخر بتمام تقريره قد مر
واذا كان ذلك الموثر قادرا على كل الممكنات فيستحيل ان يكون قادرا بالنسبة
الى البعض موجبا بالنسبة الى البعض الاخر وايضا ان كان القدرة
صالحة للتاثير الى اخره هذا هو الوجه الثاني في امتناع كون التخليق مغايرا
للقدرة وتقريره هو ان نقول لو كانت صفة التخليق مغايرة لصفة
القدرة فالقدرة لا تخلو اما ان يكون صالحة للتاثير او لم يكن فان كانت صالحة
للتاثير كانت كافية في وقوع المخلوقات بها وحينئذ لا يمكننا الاستدلال
بحدوث المخلوقات على صفة التخليق فاذا لم يمكن اثبات التخليق بهذا الطريق
لا يمكن اثباتها اذ لا طريق الى اثبات معنى غير محسوس الا احتياج المحسوسات
اليه فاذا استغنت المحسوسات بواسطة صفة القدرة التي هي كافية
بالنسبة الى الكل عن صفة التخليق تعذر اثباتها واما اذا لم يكن القدرة
صالحة للتاثير وجب ان لا يكون القدرة هذا خلف وايضا فهذا

الخلق ان كان قديما الى اخره   هذا هو الوجه الثالث في امتناع وجود صفة
التخليق وتقريره ان نقول لو كان التخليق امرا ثابتا ورا القدرة لزم احد الامرين
وهو اما قدم المخلوقات او التسلسل وهما محالان فيمتنع القول بثبوته وانما
قلنا بانه لو كان ثابتا يلزم احد الامرين وذلك لانه لو كان ثابتا فاما ان يكون
له اول او لا يكون فان كان الثاني كان قديما وهو نسبة بين الله تعالى وبين المخلوقات
والنسبة متى تحققت لابد في تحققها من تحقق كل واحد من المنتسبين فيلزم منه
قدم المخلوقات وان كان الاول كان حادثا وكل حادث فانه يفتقر حدوثه
الى خلق اخر ثم الكلام فيه كما في الاول ويلزم منه التسلسل فان قيل هذا
الدليل يدل على انتفا القدرة ايضا لانه يمكننا ان نقول لو كانت القدرة
ثابتة يلزم احد الامرين وهو اما قدم المقدورات او التسلسل الى اخر ما قررتم
قلنا لم قلتم بانها اذا كانت قديمة يلزم منه قدم المقدورات وانما يكون
كذلك ان لو لزم من تحقق القدرة على الشي وجود ذلك الشي فلم قلتم بانه كذلك
اما هنا فيلزم من وجود التخليق وجود المخلوق قطعا فظهر الفرق
احتج القايلون باثبات هذه الصفة الى اخره   لما فرغ من تقرير حجة
اصحابنا على ابطال كون التخليق صفة حقيقية زايدة على القدرة شرع الان
في تقرير حجة الخصم وحاصل حجته هو ان الفرق ظاهر بين القادر والخالق لانه يصح
ان يقال انه تعالى قادر على خلق الشموس والاقمار وخلق السموات الكثيرة وغير
خالق لها فلو كان المفهوم من القادر هو عين المفهوم من الخالق لما صح هذا القول
واذا عرفت ان المفهوم من كونه تعالى خالقا مغاير للمفهوم من كونه قادرا
فنقول كونه خالقا اما ان يكون عين المخلوق واما ان يكون صفة قايمة
بذات الله تعالى والاول محال فيتعين الثاني وهو المطلوب اما ان الاول
محال فلوجهين اما اولا فلانه يمكننا تعليل وجود المخلوق بخلق الله تعالى
فانه يصح ان يقول انما وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه وصحة هذا

التعليل يدل على المغايرة اذ نقول لو كان هذا التخليق عين وجود المخلوق فاذا
قلنا انما وجد لانه خلقه وكانا قلنا انما وجد ذلك المخلوق بنفسه وهو محال
لانه لو جاز ان يوجد بنفسه لما امكننا الاستدلال بوجود الممكنات على وجود
الصانع سبحانه وتعالى وهو باطل واما ثانيا فهو ان كونه تعالى خالقا لهذا
المخلوق صفة لله والمخلوق ليس بصفة له وذلك يوجب التغاير ولما بطل
القسم الاول وهو كونه عين المخلوق تعين الثاني وهو ان يكون صفة حقيقية
قايمة به وهو المطلوب   واعلم ان جواب هذه الحجة غير مذكور في الكتاب
ويمكن ان يقال في الجواب هب ان المفهوم من كونه خالقا غير المفهوم من كونه
قادرا لكن ذلك المفهوم ليس امرا وجوديا بل انه امر اضافي اعتباري والاضافات
لا وجود لها في الاعيان على ما تقدم واذا لم يكن وجوديا لا يصح ان يقال انه اما
عين المخلوق او صفة حقيقية قايمة سلمنا كونه وجوديا لكن لم قلتم بانه
لابد وان يكون اما عين المخلوق او يكون صفة حقيقية قايمة بذات الله
تعالى ولم لا يجوز ان يكون عبارة عن تعلق قدرة الله تعالى وعن تاثيرها في الكاينات
فان عندنا قدرة الله تعالى ازلية وهي غير متعلقة في الازل بالاشيا وغير
موثرة فيها ثم تصير فيما لا يزال موثرة فيها واذا كان كذلك فما المانع من ان يكون
التخليق عبارة عن صيرورة القدرة موثرة في الكاينات فيما لا يزال لا انها
صفة حقيقية ازلية فما لم يبطلوا هذا الاحتمال لا يمكنهم اثبات كون التخليق
صفة حقيقية ازلية   المسألة السادسة عشر الكلام صفة مغايرة
لهذه الحروف والاصوات الى اخرها   اعلم ان اثبات كلام النفس
لما كان متوقفا على اثبات المغايرة بينه وبين الحروف والاصوات لا جرم
اثبتنا هذه المغايرة بالوجوه المذكورة في هذه المسألة ونحن بينا من الوجوه
في المسألة العاشرة عند اثبات كونه متكلما فان معنى كونه متكلما هو انه موصوف
بكلام النفس على ما يقوله اصحابنا لا انه موجد للاصوات والحروف

على ما تقوله المعتزله فلاجرم افتقرنا هنا الى اثبات هذه المغايرة
لنثبت كونه متكلما بالمعنى المعتبر عند اصحابنا فلا نطول الكلام فيه هنا
مرة اخرى المسئلة السادسة عشر كلام الله قديم الى اخره
قد عرفت ان المعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا في مسئلة الكلام في اربع
مقامات وذلك لانهم ينكرون اثبات معنى مغاير للحروف والاصوات
والارادة والاعتقادات وبتقدير تسليم ذلك ينكرون كونه تعالى موصوفا
به وبتقدير تسليمه ينكرون كونه قديما وبتقدير تسليمه ينكرون كونه
واحدا وقد اثبتنا المقام الاول والثاني على احسن الوجوه وجب علينا
ان نبين المقام الثالث والرابع اما المقام الثالث وهو اثبات
كونه قديما فهو الذي ذكره المصنف في هذه المسئلة وتقريره من وجوه
مذكورة في الكتاب اما الاول فهو قوله تعالى ولله الامر من قبل ومن
بعد والتمسك به هو انه تعالى اثبت القبلية لامره مطلقا فلو كان
شي ما سابقا على امره لم يكن امره موصوفا بالقبليه مطلقا وذلك خلاف
الاية وايضا فلانه يصح استثنا اي شي كان من الاية فيصح ان يقال لله الامر
من قبل ومن بعد الا عن الشي الفلاني فلولا ان القبلية ثابتة بالنسبة الى
كل شي والا لما صح هذا الاستثنا ضرورة ان الاستثنا موجب للتناول
فاذن يكون امر الله تعالى سابقا على جميع الاشيا المحدثة فلو كان امر الله تعالى
من الاشيا المحدثة لزم حصول الامر قبل الامر فيكون الشي سابقا على نفسه
هذا خلف   الثاني قوله تعالى الا له الخلق والامر الى اخره
الاية تقتضي ان لا يكون الامر مخلوقا اذ لو كان مخلوقا لكان داخلا في حقيقة
الخلق ولو كان كذلك لكان ذكر الخلق كافيا فيكون ذكر الامر بعده تكرارا ويجب
صون كلام الله تعالى عن ذلك فوجب ان لا يكون الامر داخلا في الخلق فلا يكون
مخلوقا واذا لم يكن مخلوقا يكون قديما لا محالة وان شئت قلت الله تعالى ميز بين

الامرين فلو كان احدهما داخلا في الاخر لما حصل هذا التمييز واما الوجه 80
الثالث والرابع والخامس فهي ظاهرة الدلالة على المقصود واما السادس
فتقريره هو ان يقول لو كان كلام الله حادثا لكان اما ان يكون قايما بذات
الله او بغير الله او لا يكون قايما لا بذات الله ولا بغير الله لا جائز ان يكون قايما
بذات الله تعالى والا لكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال على ما مر ولا جائز
ان يكون قايما بغير الله وذلك لان كلام الله صفته ونعته ومن المحال ان
يحصل صفة الشي ونعته لا فيه بل في غيره ولو جاز ان يكون الموجود متكلما بكلام
قايم بغيره لجاز ان يكون متحركا بحركة قايمة بغيره وهو معلوم الفساد بالبديهة
واما انه لا يجوز ان لا يكون قايما به ولا بغيره فلان هذا القسم باطل بالاجماع
احتجوا على ان كلامه مخلوق الى اخره   لما فرغ من الدلالة على كون كلام
الله تعالى قديما شرع في شبه الخصم على ان كلامه ليس بقديم وهي من وجوه اما
الشبهة الاولى فتقريرها ان يقال لو كان كلام الله قديما لزم النقص في حق
الله تعالى وهذا محال فكذا المحال بيان الشرطية انه اذا كان امرا في
الازل وناهيا مع ان المامور به والمنهي عنه ما كان حاصلا في الازل يكون
ذلك عبثا وسفها وذلك نقص ولذلك فانه لو جلس الواحد منا في بيته وحده
ويقول يا زيد قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك احد يعد ذلك سفها وجنونا
الثانية انه تعالى اذا امر زيدا الى اخره   هذا هو الشبهة
الثانية في ان كلامه محدث وتقريرها هو انه لو كان كلامه ازليا لكان
ابديا بالدليل الذي ذكرنا في ان السكون لو كان ازليا لما زال لكنه
ليس بابدي فلا يكون ازليا وبيانه انه ليس بابدي هو انه اذا قال لزيد صل
الصلوة الفلانية فبعد ان اداها وبعد ان مات وبعد ان مات وبعد ان
قامت القيامة يستحيل ان يقال بان ذلك الامر بقي متوجها عليه
الثالث ان النسخ في الاوامر والنواهي جائز الى اخره   اعلم ان الاجماع

منعقد بين الامة على ان النسخ جائز في الاوامر والنواهي والنسخ عبارة اما عن رفع
الحكم بعد ثبوته او عن انتها الحكم وعلى التقديرين فانه يقتضي زوال الحكم بعد ثبوته
وكل ما زال بعد ثبوته يكون محدثا ضرورة ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
ان قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى اخره   تقرير هذه الشبهة هو ان يقال
لو كان الله سبحانه وتعالى متكلما في الازل بقوله تعالى انا ارسلنا نوحا واوحينا
الى ابرهيم لزم احد الامرين وهو اما ان يكون هذا الكلام كذبا او يكون الحادث
ازليا وهما محالان فالقول بازليته محال وانما قلنا بانه لو كان الله تعالى متكلما
في الازل لزم احد هذين الامرين وذلك لان المخبر عنه بهذا الخبر لا يخلو
اما ان يكون موجودا في الازل او لم يكن فان كان موجودا في الازل مع ان نوحا
علم كان بالاتفاق حادثا لزم ان يكون الحادث ازليا وان لم يكن موجودا في الازل
والتقدير انه اخبر بذلك في الازل لزم الكذب في هذا الكلام وهو محال
ومن جملة ما يتمسك به الخصم هو قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانا كما نتمسك
به في اثبات كونه تعالى متكلما هو يتمسك به في اثبات حدوث الكلام فيقول
لو كان هذا الكلام ازليا لزم اما ازلية الحادث او الكذب في كلامه
وتقريره ما مر   والجواب ـــــ لما فرغ من تقرير شبه الخصم
شرع في الجواب عنهما وقد اقتصر على جواب واحد يشمل الشبه كلها لكنا نشير
الى ذكر جواب كل واحد منها على التفصيل اما الشبهة الاولى وهي انه لو كان
كلام الله قديما لزم النقض في حقه فنقول ـــ اختلف الاصحاب في جواب
هذه الشبهة فمنهم من قال كلام الله تعالى وان كان قديما لكنه لم يكن
في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار في لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد
لانا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضا وقد ثبت الفرق بينه وبين الارادة
فلا يمتنع بعد ذلك ان نشير الى ماهية معقوله وندعي ثبوتها لله تعالى ومنهم
من قال بان كلام الله تعالى في الازل كان امرا ونهيا والعبث انما يلزم ان لو كان

متكلما في الازل بالكلام اللساني على سبيل المخاطبة اما اذا كان متكلما
بالكلام النفساني فلا وجه لانا نثبت الاقديم كلامه النفساني فعليهم ان
يبينوا ان ذلك عبث وسفه سلمنا ذلك لكن ما المعني بالعبث ان عنيتم
به انه لا غرض له فيه فجميع افعال الله عندنا منزهة عن الغرض
وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه واما جمهور الاصحاب فقد التزموا في
الجواب ان المعدوم كان مامورا في الازل لكن بشرط الوجود
وهو في غاية البعد فان الجماد اذا لم يجز ان يكون مامورا فالمعدوم
الذي هو نفي محض كيف يعقل انه مامور ومنهم من قال انه في الازل
كان امرا من غير مامور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم
في الوجود مامورين بذلك الامر وضربوا امثالا وهو ان الانسان
اذا اخبره النبي الصادق بان الله سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته
فانه ربما قال لبعض الناس اذا ادركت ولدي بالغا فقل له ان اباك
كان يامرك بتحصيل العلم فهنا وجد الامر والمامور معدوم حتى لو بقي
ذلك الامر الى اوان بلوغ الصبي لصار مامورا بذلك الامر فهذا مجموع
ما قاله الاصحاب في الجواب عن هذه الشبهة اما الشبهة الثانية وهي
انه لو كان ازليا لكان ابديا الى اخرها فالجواب عنها ان نقول
هذه الشرطية مسلمة لكن لم قلتم بانه ليس بابدي وظاهر انه ابدي
فانه اذا قال لزيد صل الصلوة الفلانية فهذا مشتمل على امرين
احدهما نفس الامر الذي ندعي ان ماهيته قديمة والثاني تعلقه
بالمخاطب اذا عرفت هذا فنقول بعد اداء تلك الصلوة او بعد موت
ذلك المخاطب لا يبقى المجموع الحاصل من نفس الامر ومن تعلقه فزواله
له يكون بزوال ذلك التعلق لا بزوال حقيقة ذلك الامر القديم
القايم بذات الله تعالى وهذا كما نقول في العلم فان علم الله تعالى

قديم مع ان تعلقه بالمعلومات حادث ثم انه لا يلزم من زوال بعض تلك التعلقات
زوال علمه القديم فلنذا هنا وبهذا خرج الجواب عن الشبهة الثالثة فان النسخ
واقع على تعلق ماهيه ذلك الامر والنهي وزواله واما الشبهة الرابعة فجوابها
انا لا ندعي قدم قوله تعالى انا ارسلنا نوحا حتى يلزم ما ذكرتموه فان هذا تعلق لماهيه
نفس الخبر بالمخبر عنه وهذا التعلق حادث والحاصل ان الذي هو قديم عندنا وهو
كلام النفس لا يلزم من تقدير قدمه لا الكذب ولا كون الحادث ازليا والذي
هو حادث عندنا وهو تعلق الخبر بهذا المخبر عنه لا يلزم منه محذور اصلا اذ تعلق
الصفات القديمه بالمتعلقات حادث وهذا كما ان القدرة ازليه ثم ان تعلقها
في الازل بالمقدورات حادث ولا يلزم من حدوث تعلقها محذور اصلا فلنذا هنا
ومن وقف على تلك الاجوبه المفصله لا يخفى عليه وجه الجواب المذكور في الكتاب
واما قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فاعلم ان الحق عندنا ان محل هذا الكلام هو
ذات الله لا الشجر على ما تقوله المعتزله ولا يلزم منه حدوث الكلام اصلا بل
نزعم ان موسى عليه السلام سمع تلك الصفه الازليه التي تبعها وكما انه لا يبعد رويه ذاته
مع ان ذاته ليس بجسم ولا بعرض فلذلك لا يبعد سماع كلامه الازلي مع انه ليس بحرف
ولا صوت المسئله السابعة عشر قالت الحنابله كلام الله ليس الا
الحروف والاصوات وهي قديمه ازليه الى اخرها اعلم ان هذه المسئله
ظاهرة غنية عن الشرح فلا نشتغل بشرحها لكنا نذكر مكان شرحها البحث عن حقيقه
الحرف والصوت واحكامهما اما الصوت فهو جلي الماهية غني عن التعريف
وذهب النظام الى انه جسم وهو باطل لان الاجسام مشتركه في الجسمية وباقيه
ومدركه لمسا وبصرا والصوت ليس كذلك فبطل كونه جسما وزعمت الفلاسفه
ان الصوت لا يدرك الا بوصول الهوا الحامل الى الصماخ وهو باطل لانه لو كان كذلك
لما ادركنا جهته على ما مر تقريره واختلفوا في سببه فقيل سببه قرع او قلع
بعنف وقيل ان ذلك سبب بعيد لانهما انيان والصوت زماني والاني

لا يكون سببا للزماني بل السبب القريب تموج الهوا واختلفوا في بقايه والحق
انه غير باق لانه عرض وكل عرض فهو غير باق وحجته هي ان البقا عرض فلو بقي
العرض لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل على ما مر واما الحرف فقد حده الرئيس
بانه هيئة حاصله للصوت متميز بها عن صوت اخر مثله في الخفة والثقل تميزا
في المسموع وهذا التعريف باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان طول الصوت
وقصره وكونه مجهورا او كونه خفيا وطيبا وغير طيب هيئات عارضه للصوت
تتميز بها عن صوت اخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع مع انه ليس شيئا منها بالحروف
واما العكس فهو ان الحروف البسيطة كالبا والتا والدال والطا ليست
هيئات عارضه للصوت لانها لو كانت عارضه للصوت لما وجدت الا مع وجود
الصوت لكن هذه الحروف لا توجد مع الصوت لانها انما توجد في الان الذي
هو اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والصوت لا توجد الا في
زمان ارسال النفس فاذن هذه الحروف موجوده قبل وجود الصوت فلا يمكن
ان يقال انها هيئات عارضة للصوت واعلم ان الحروف على قسمين اما مصوتة
وهي التي تسمى حروف المد واللين ولا يمكن الابتدا بها واما صامتة وهي ما عداها ويمكن
الابتدا بها اما المصوتة فهي هيئات عارضه للاصوات واما الصوامت فمنها
ما لا يمكن تمديده كالبا والتا وهي ليست من الاصوات ولا من عوارضها بل هي اطراف
لها وهي بالنسبه الى الصوت كالنقطه الى الخط واعلم انه ليس المراد من حركتها وسكونها
حلول الحركة والسكون فيها لانهما من صفات الجسم بل المراد انه يوجد عقيب الصامت
مصوتات مخصوصه والمصوتات اوسعها الالف ثم اليا ثم الواو واثقلها الضمة
ثم الكسرة ثم الفتحة هذا هو الكلام في مفردات الحروف واما المركبات منها
فاعلم ان اعدلها الثلاثيات لان الحرف المبتدا به لا يكون الا متحركا والموقوف عليه
لا يكون الا ساكنا وبينهما منافرة فلا بد من معدل والاعتدال لا يتم الا بهذه الثلثه
المسئله الثامنه عشر قال الاكثرون من اهل السنه كلام الله واحد الى اخرها

قد عرفت ان لاصحابنا مع المعتزله اربع مقامات في مسله الكلام كونه مغايرا للحروف
والاصوات والمعلومات والارادات وكون البارى موصوفا به وكونه قديما وقد
بينا هذه المقامات الثلثه بقي علينا اثبات المقام الرابع وهو كونه واحد
او مع ذلك فانه يكون امرا ونهيا وخبرا واستفهاما فهذه المسله اشارة الى بيان
هذا المقام واما المعتزله فقد بالغوا في انكار ذلك وقالوا نحن نعلم بالضرورة
ان الامر والنهي والخبر والاستفهام كلها حقايق مختلفه فكيف يتصور ان يكون معنى
واحدا ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الاشيا الكثيرة المختلفه شيا واحدا وهو غير معقول
وانما قالوا ذلك لانهم ما فهموا مراد اصحابنا في هذا الباب وبيان نفي الاستبعاد
في هذا الباب هو ان نقول الكلام كله خبر والامر والنهي والاستفهام كل ذلك
خبر مخصوصة فيكون الكلام من حيث انه كلام مفهوما واحدا شاملا لجميع هذه
الامور اما بيان ان الامر خبر وذلك لان الامر عبارة عن اعلام الغير بانه لو
فعله ذلك الفعل صار مستحقا للثواب ولو تركه مستحقا للعقاب اما ان النهي
خبر فلان النهي عبارة عن اعلام الغير بانه لو فعله ذلك مستحقا للعقاب ولو
تركه صار مستحقا للثواب واما الاستفهام فهو قريب من الاستخبار الا ان
الفرق بينهما هو ان الاستفهام طلب لفهم الشي وللعلم بحقيقته والاستخبار طلب
للخبر عن الشي وكل واحد منهما داخل تحت الاخبار فانك اذا استخبرته فقد اخبرته
انك استخبرته وكذلك اذا استفهمته فانك قد اخبرته بانك استفهمته فقد رجع
حاصل هذه الاقسام الى الخبر وكما انه جاز ان يكون العلم واحدا ومع كونه واحدا
يكون متعلقا بمعلومات كثيرة فلذلك يجوز ان يكون الخبر الواحد اخبارا عن امور كثيرة
المسله التاسعه عشر انه تعالى باق لذاته الى لغيرها اعلم ان الكلام
في هذه المسله يستدعي بحثين الاول اعلم ان شيخنا ابو الحسن الاشعري
اثبت البقا صفه قايمة بالباقي ووافقه على ذلك معتزلة بغداد وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين واكثر المعتزله انه ليس صفه زايدة على الباقي واتفقوا

 83

على ان الحدوث ليس صفه زايدة على الحادث واعلم ان النزاع في هذه المسله اما ان يكون
واقعا في الاستمرار او في غيره اما الواقع في الاستمرار فهو ان يقال استمرار وجود
الشي هل هو زايد ام لا واما الواقع في غير الاستمرار فلا يخلو اما ان يكون النزاع واقعا
في الحال او في المعنى اما في الحال فهو ان يقال هل للباقي لكونه باقيا حالة وصفه
مغايرة للاستمرار ام لا واما في المعنى فذلك المعنى اما ان يقال انه علة او يقال
انه شرط اما العله فاما ان يدعي معنى يكون علة لذلك الجوهر في الزمان الثاني
او الاستمرار او للصفه الاخرى فهذه ثمان مواضع يمكن وقوع النزاع في كل واحد
منها الصورة الاولى ان استمرار وجود الله تعالى هل هو صفه وجودية ام لا والحق
انه صفه وجودية لان الذات في الزمان الاول لا يكون مستمرة ثم تصير مستمرة وذلك
يقتضي الثبوت وهو منقوض بامرين الاول انه حال الحدوث كان حادثا وفي الزمان
الثاني لم يبق له وصف كونه حادثا فزوال الحدوث عند بقا ذاته تقتضي ان يكون
الحدوث زايدا عليه ولزم التسلسل وبالجملة فكما ان الاستمرار حصل بعد
ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى الاول كون الاستمرار زايدا
فليقتضي الثاني كون الحدوث زايدا ولزم التسلسل الثاني هو ان العرض الحاصل
في هذا المحل قد كان يمكن حصوله في محل اخر فيتقدير ان يحصل في ذلك المحل
الاخر كانت ذاته حاصلة ولا يكون حصوله في المحل الاول حاصلا فيلزم ان يكون
حصوله في ذلك عرضا قايما به ولزم قيام العرض بالعرض ولزم التسلسل ايضا
ومنهم من قال بان استمرار الذات ليس صفه زايدة على الذات وذلك
لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم اتصاف النفي
بالصفة الثابته وهو محال الصورة الثانيه انا لو قلنا ان الاستمرار فهل
للباقي بكونه باقيا صفه ازيد من ذلك الاستمرار ام لا والحق انه ليس كذلك لان
تلك الصفة مع استمرار الوجود اما ان يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر فيلزم
الدور او لا يحتاج واحد منهما الى الاخر فيلزم صحة باق غير مستمر ومستمر غير باق

وذلك محال او يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ويلزم اما صحة كونه مستمرا من
غير ان يكون باقيا او بالعكس وذلك محال الصورة الثالثة والرابعة ان يكون
وجود الجوهر في الزمان الثاني معللا بالبقا او محتاجا اليه وكل ذلك باطل
لان وجود البقا في هذه الحالة محتاج الى وجود الجوهر لقيامه به فلو كان
وجود الجوهر في هذه الحالة محتاج الى البقا لزم الدور وهو محال واما الصور
الاربعة الباقيه وهو ان يجعل البقا علة او شرطا لكون الجوهر مستمرا او لكونه باقيا
فذلك باطل لان هذا بناء على ان كون الجوهر مستمرا وكونه باقيا صفة وذلك
قد ابطلناه وقد احتج من اثبت البقا بان قال وجدنا الجوهر بعد في الزمان
الثاني مع جواز ان لا يكون موجودا فيه فلا بد من مرجح وذلك المرجح ليس الا البقا
اما انا وجدنا الجوهر في الزمان الثاني فالخلاف فيه مع النظام فانه ذهب
الى انه لا يبقى والدليل عليه امران الاول اني اعلم بالضرورة اني انا الذي كنت
موجودا قبل ذلك والثاني ان حقيقته لما كانت محتملة للوجود في وقت
وجب ان يكون محتملة له في كل وقت والا لزم انقلاب الصحة الذاتية الى الامتناع
الذاتي وهو محال وهذه الحجة انما تتمشى مع القول ببقا الاعراض ولما
انه وجد في الزمان الثاني مع جواز ان لا يوجد فالخلاف فيه مع الجاحظ وابن
الراوندي وبعض الكرامية والدليل عليه ان حقيقته قد كانت قابلة للوجود
والعدم معا وتلك القابلية امر ثابت لها لذاتها فوجب ان يبقى على هذا الوجه
ابدا والا لزم ان ينقلب الممكن لذاته واجبا لذاته ولذا ثبت ان حصوله في
الوقت الثاني جايز فنقول لا بد له من مرجح وذلك المرجح اما ان يكون امرا
عدميا او وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارا او موجبا فهذه اقسام
اربعة الاول ان يقال انما بقي لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا
قول من قال الاعدام بالقدرة جايز وهو احد قولي القاضي ابي بكر وقول ابي
الحسين ومحمود الخوارزمي من المعتزله ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة

صفة موثرة والعدم نفي محض فاسناد العدم الى القدرة محال والقسم الثاني ان يقال
انما بقي لان له ضدا متى وجد لزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد ذلك الضد لزم بقاوه
وهذا مذهب المعتزله فانهم زعموا ان ذلك الضد هو عرض يخلقه الله لا في محل وسموه
بالفنا واصحابنا ابطلوا هذا القول قالوا المضادة حاصلة من الجانبين فليس انقطاع
الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي قالوا بل اندفاع الحادث
اولى لوجود الباقي لان الباقي اقوى لعدم افتقاره الى السبب بخلاف الحادث
فانه مفتقر الى السبب واما القسم الثالث فهو ان يقال الجوهر انما بقي لان
الفاعل المختار يبقيه قالوا ذلك ايضا محال لما فيه من ايجاد الموجود واما القسم
الرابع وهو انه انما بقي لانه قام بالجوهر في الزمان الثاني اعراض مقتضيه لبقا ذلك
الجوهر فنقول ذلك العرض اما ان يكون الاعراض المشهورة كالالوان والطعوم
والارايح والقدر والارادات واما ان يكون عرضا زايدا عليها مغايرا لها والاول
باطل لانه ليس تعليل بقا الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى من تعليل بقايه بالباقي
فيلزم ان يكون بقاوه معللا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل
الكثيرة ولما بطل ذلك لم يبق الا ان يعلل استمرار الجوهر بعرض زايد على هذه الاعراض
وذلك هو البقا والجواب انكم لما اثبتم البقا لا يمكنكم ان تقولوا البقا علة
لذات الجوهر لما ذكرنا انه يوجب الدور لانه يكون ذلك تحصيل الحاصل ولان
البقا عرض غير باق فلو كان علة الجوهر لزم من تجدد العلة تجدد المعلول فيلزم
ان لا يبقى الجوهر في الزمان الثالث فانتم اذا اثبتم البقا لا بد وان تقولوا انه علة
لا لذات الجوهر بل لكونه باقيا وهو حكم متجدد زايد على الذات واذا كان كذلك
فلم لا يجوز اسناد هذا الحكم المتجدد الى الفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا يلزم
ايجاد الموجود لان الواقع بالفاعل المختار هو الحكم المتجدد لا اصل الذات
وحينئذ يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال البحث الثاني في ان البقا هل هو
صفة زايدة على ذات الله تعالى ام لا ذهب الشيخ الاشعري واتباعه

الى ان بقاء الله تعالى صفة زايدة على ذاته وتلك الصفة تقتضي كونه تعالى باقيا ومنهم
من قال انه تعالى باق لذاته لا بصفة البقا وهو اختيار المصنف رحمه الله
في جملة كتبه واحتج على ذلك بالوجهين المذكورين في الكتاب اما الاول فتقريره
هو ان يقال انه تعالى واجب الوجود لذاته على ما تقدم فلو كان بقاؤه بصفة غيره
لكان واجبا بتلك الصفة فيكون واجبا بالغير لكنا بينا في خواص واجب الوجود
لذاته ان الشي الواحد يستحيل ان يكون واجبا لذاته ولغيره معا وايضا لو كان
باقيا بالبقا الى اخره هذا هو الوجه الثاني في بيان انه يستحيل ان يكون الله
باقيا ببقا يقوم به وتقريره ان يقول لو كان الله باقيا بالبقا يلزم احد الامور
وهو اما ان يكون بقا الله معللا بشي غير باق او التسلسل او الدور او انقلاب
الذات صفة والصفة ذاتا وكل واحد من هذه الامور ممتنع فيمتنع ان يكون الله
باقيا ببقا يقوم به وانما قلنا ذلك لانه لو كان باقيا بصفة البقا فالبقا لا يخلو
اما ان يكون باقيا او لم يكن فان لم يكن باقيا يلزم ان يكون بقا الله معللا بشي غير باق
وهو احد الامور وان كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون باقيا بنفسه او بغيره
فان كان باقيا بغيره فذلك الغير اما ان يكون ذات الله او غيرها فان كان
ذلك الغير هو ذات الله يلزم ان يكون كل واحد منهما معللا ببقا الاخر ويلزم منه
الدور وهو احد الامور وان كان ذلك الغير امرا اخر منفصلا فذلك الامر المنفصل
لا يخلو اما ان يكون باقيا او لم يكن ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل وهو
احد الامور واما اذا كان البقا باقيا بنفسه والذات باقية لاجله فحينئذ
يكون البقا موصوفا باقيا لذاته وتكون الذات باقية ببقا لذلك البقا ولا يخفى
بان المستقل اولى بان يكون ذاتا والتبع اولى بان يكون صفة فحينئذ تكون الذات
صفة والصفة ذاتا وهو احد ما ذكرنا من الامور فصح ما ادعينا بانه تعالى لو كان
باقيا ببقا يقوم به يلزم احد هذه الامور وكل واحد منها محال فيمتنع ان يكون بقا
الله معللا ببقا يقوم به المسألة العشرون اعلم انه لا يلزم من عدم

الدليل عدم المدلول الى اخرها اعلم ان طايفة من المتكلمين زعموا ان لله
صفة الباري تعالى ورا السبعة او الثمانية المذكورة وهي العلم والقدرة والحيوة
والارادة والسمع والبصر والكلام والبقا عند بعضهم واثبت الشيخ ابو الحسن الاشعري
اليد صفة ورا القدرة والوجه صفة ورا الوجود واثبت الاستوا صفة اخرى
واثبت ابو اسحق الاسفرايني صفة توجب الاستغنا عن المكان واثبت القاضي
صفات ثلثة اخرى وهي ادراك الشم والذوق واللمس واثبت عبد الله بن سعيد
القدم صفة ورا البقا والكرم والرحمة والرضى ورا الارادة واثبت مثبتو
الحال العالمية ورا العلم وكذا القول في ساير الصفات واثبت ابو سهل الصعلوكي
لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة اذا عرفت هذا فاعلم
ان مذهب المصنف رحمه الله هو التوقف في هذه المسألة لانه لم يدل دليل على
حصر صفاته لا سمعي ولا عقلي فلذلك توقف فيه وكان قايلا قال له اذا لم يدل
دليل على شي وجب نفيه فلماذا توقفت في هذه المسألة ولم لا تجزم بانتفا الحصر
فلذلك قدم على هذا البحث ما هو جواب هذا السوال فقال لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول ولذلك فان العالم بجميع اجزائه دليل على وجود الصانع وانه
ما كان موجودا في الازل فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم من عدم العالم
في الازل عدم وجود الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول لم يلزم من انتفا الدليل على حصر صفاته في السبعة او الثمانية انتفا
هذا الحصر ولا ثبوته فوجب التوقف فيه واحتج من حصر الصفات في السبعة
او الثمانية بانا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة انما تحصل بمعرفة جميع الصفات
ومعرفة جميع الصفات لا تحصل الا بطريق الاستدلال بالافعال وبالتنزيه
عن النقايص وذلك لا يدل الا على هذه الصفات فقط والجواب
لم قلتم بانا امرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان يقال انا امرنا بان نعرف من صفات
الله الا الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد صلى الله عليه وسلم سلمناه

لكن لم قلتم بان الاستدلال بالافعال و تنزيه الله تعالى عن النقايص لا يدل الا على هذه الصفات فقط ولنختم الكلام في هذا الباب بفايده وهي انه ذهب شيخنا الاشعري الى ان اخص وصف الله تعالى هو القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب السموات جوابا عن قوله وما رب العالمين وكونه ربا اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من قال ان ذلك هو الاستغنا وكل ذلك باطل والصحيح انه تعالى تخالف لخلقه لذاته المخصوصة

الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه مسايل

المسالة الاولى اطبق اهل السنة على انه تعالى يصح ان يرى خلافا لاخرها اعلم ان جميع الفرق احالوا رويه الله سبحانه الا اصحابنا فانهم جوزوا رويته واعترفوا بان المومنين يرون الله تعالى يوم القيمة اما الفلاسفة فلان عندهم الابصار عبارة عن انطباع صورة المرئي في الحدقة او عن خروج الشعاع عن العين نحو المراي او هو عبارة عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة او لخروج الشعاع على اختلاف ارايهم ولما كان كل ذلك في حق الله تعالى محالا لا جرم احالوا رويته واما المعتزلة فلانهم ذهبوا الى ان الابصار لا يتصور الا بعد حصول شرايط ثمانية على ما سياتي تفصيلها ثم انهم راوا ان اكثر هذه الشروط لا يتصور تحققها في حق الله لا جرم احالوا رويته واما الكرامية والمجسمة فانهم سلموا جواز رويته لاعتقادهم كونه جسما او كونه في مكان وهم مجمعون على انه لو لم يكن جسما ولم يكن في مكان فانه يمتنع وجوده فضلا عن رويته اذا عرفت هذا فاعلم ان الادراكات على ثلثة اقسام الاول وهو اضعفها معرفة الشي لا بحسب حقيقته وماهيته بل بالاستدلال باثاره وافعاله وعلاماته على وجوده كالاستدلال بوجود البنا على وجود البنا وقد اتفق جمهور العقلا على ان معرفة الله تعالى حاصلة بهذا المعنى الثاني وهو اوسطها ان يعرف الشي بحسب حقيقته المخصوصة كعلمنا بماهية السواد من حيث انه سواد وقد اختلف العلما في معرفة الله حاصلة بهذا

86

النوع من الادراك ام لا وسياتي تفصيل ذلك الثالث وهو اكملها ان ننظر الشي بالعين فان البديهة حاكمة بان هذا النوع من الادراك اقوى في الكشف والوضوح من القسمين الاولين اذا عرفت هذا فنقول هل يمكن معرفة الله سبحانه وتعالى بمعنى انه يحصل للبشر نوع ادراك نسبته الى ذات الله كنسبة الابصار الى المبصرات في قوة الظهور وغاية الكشف والجلا ام لا فهذا هو المعنى من قولنا هل يصح رويه الله ام لا وعند ذلك يظهر جهل من ادعى البديهة في امتناع رويته اذ البديهي متفق عليه غير متفق عليه وايضا فانا اذا عرضنا على عقولنا امتناع رويته بما ذكرنا من المعنى وعرضنا عليه ايضا ان الواحد نصف الاثنين لم نجد الاول في قوة الثاني وذلك يدل على انه لا يمكن دعوى البديهة في امتناع رويته بما ذكرنا من التفسير اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ الاشعري قد تمسك بطريقة في صحة رويته الله وقد ذكرها المصنف رحمه الله في الكتاب ثم زيفها ونحن نذكرها ونذكر ما يرد عليها من الاسولة ثم نشتغل بجواب ما يمكن الجواب عنها بحسب الطاقة بعون الله تعالى فنقول لا شك ولا خفا بانا نرى الطول والعرض فالطول لا يخلو اما ان يكون المرجع به الى عرض قايم بالجسم واما ان يكون المرجع به الى الاجزا المتالفة في سمت مخصوص والاول باطل فان الطول لو كان عرضا قايما بالجسم والجسم مركب من الاجزا التي لا تتجزى فلا يخلو اما ان يكون الطول قايما بكل واحد من تلك الاجزا او بمجموعها والاول باطل لان كل واحد من تلك الاجزا اذا كان طويلا كان مقدار كل واحد منها في جانب الطول اعظم من مقداره لا من جانب الطول هذا خلف والثاني باطل ايضا لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة واذا ثبت ان الطول لا يمكن ان يكون عرضا ثبت ان المرجع به الى الاجزا المتالفة في سمت مخصوص فادراك الطويل يكون ادراكا لتلك الاجزا المتحيزة فيكون الجوهر مرييا ولا نزاع ايضا في ان الالوان مرية فقد اشتركت الجواهر والالوان في صحة كون كل واحد منهما مرييا فيثبت بما ذكرنا ان صحة الروية حكم مشترك بينهما فلا بد لها من علة فان المعدوم لا يصح ان يكون مرييا وهذه الحوادث

تصح ان يكون مرئية فلولا امر لاجله صح في هذه الموجودات ان يكون مرئية والا لم يكن
حصول هذه الصحة لها اولى من حصولها للمعدومات فثبت وجوب تعليل
هذه الصحة ولا يمكن تعليلها بامر غير مشترك بين الجواهر والالوان والا لزم تعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وهو محال لان احتياج الحكم الى العلة المخصوصة
اما ان يكون لذاته او لشيء من لوازم ذاته او لامر غير لازم والاول والثاني يقتضيان
انتساب كل ما يماثل ذلك الحكم الى تلك العلة لوجوب تساوي المتماثلات في كل
الاحكام الواجبة والثالث محال لانه اذا كان انتساب ذلك الحكم الى تلك العلة
لا لغني عن الشيء لذاته لعارض غير لازم كان ذلك الحكم في ذاته غنيا عن تلك العلة والغني
عن الشيء لذاته يستحيل ان يحتاج اليه فعلم انه لا بد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك
ولا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية
لانه عبارة عن الوجود الحاصل بعد العدم والعدم لا يمكن ان يكون جزءا من العلة
واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فثبت ان علة صحة رؤية
الجواهر والاعراض هو الوجود وانه مشترك بين الموجودات وقد تحقق في حق الباري
تعالى علة صحة الرؤية فوجب ان يصح رؤيته عملا بالعلة فان قيل لا نسلم
بانا نرى الجواهر بل المرئي هو الاعراض قوله انا نرى الطويل والطول ليس
بعرض فيلزم ان يكون المرئي هو الجواهر المتالفة قلنا هذا مبني على ثبوت الجوهر
الفرد وهو محال الوجود عندنا ولئن سلمنا ثبوت الجزء لكن الطول ليس
بعبارة عن ذوات تلك الاجزاء بل عن تالفها في سمت مخصوص فاذا راينا الطويل
فقد راينا ما في تلك الاجزاء من التاليفات الواقعة في سمت مخصوص فلا يلزم ان يكون
الجواهر مرئية سلمنا ان الجواهر والالوان مرئية لكن صحة الرؤية حكم عدمي فيستحيل
افتقارها الى علة سلمنا كونها ثبوتية لماذا يجب تعليلها بعلة قوله هذه
الصحة اختصت ببعض المعلومات دون البعض ولولا امر لاجله حصلت هذه
الصحة والا لم يكن اختصاص البعض بها اولى من البعض قلنا لا نسلم ان اختصاص البعض

بهذا الحكم لا بد وان يكون لعلة وذلك فانه كما ان بعض المعلومات مختص بهذه الصحة
فهو ايضا مختص بعلة هذه الصحة فلو لزم من اختصاصه بهذه الصحة افتقاره
الى علة لزم من اختصاصه بعلة هذه افتقاره الى علة اخرى ويلزم التسلسل ثم
بما ذكرنا ان من الاحكام ما لا يعلل وهذا متفق عليه بين المتكلمين فان صحة كون
الشيء معلوما ومذكورا ومخبرا عنه احكام غير معللة كيف وهذه الاحكام ثابتة
في العدم والعدم لا يمكن تعليله على ما قررتموه سلمنا ان تلك الصحة من الاحكام
المعللة لكن لم قلتم بانها مشتركة بين الجواهر والاعراض وذلك فان صحة كون السواد
مرئيا مخالفة لصحة كون البياض مرئيا ويدل عليه انه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين
الصحتين مقام الاخرى بدليل ان الجوهر يصح ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان يرى
جوهرا ولو تساوت الصحتان لقامت احديهما مقام الاخرى سلمنا تماثل الصحتين
لكن لم لا يجوز تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة وبيانه من وجهين احدهما هو
انكم لما عللتم صحة كون الشيء مرئيا بالوجود فبماذا تعللون صحة كون الشيء موجودا فان
من المعلومات ما لا يصح الوجود عليها كالمحالات ومنها ما يصح ذلك عليها وعند
ذلك لا بد وان يقولوا ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتيا وان كانت ثبوتية فهي غير
معللة وان كانت معللة فعلتها خصوصية تلك الحقيقة وكيف ما كان فلا بد وان
يبطل ركن واحد من اركان دليلكم الثاني وهو ان المختلفات مشتركة في كون كل
منها مخالفا للآخرين وتلك المخالفة انما جاءت للحقيقة المخصوصة التي لكل واحد
منها واما ما ذكرتموه من ان الحاجة للحكم الى العلة اما ان يكون لذاته او للازمه
او لامر غير لازم عنه فجوابه ان حكم الاحتياج للازم وهو الامكان المحوج الى المرجح
فاما خصوصية ذلك المرجح فلا يقتضي ذلك الحكم فالحاصل ان تعيين العلة من
جانب العلة لا من جانب المعلول سلمنا انه لا بد من تعليل هذه الصحة
بامر مشترك فلم قلتم بان الوجود مشترك وبيانه ما سبق من ان وجود كل شيء عين
حقيقته سلمنا ان الوجود مشترك فلم قلتم انه لا مشترك سوى الحدوث

والوجود غايته انا لا نعلم شيا اخر غيرهما لكن لا يلزم من عدم العلم بالشي عدم ذلك
الشي ثم نقول الامكان وصف مشترك بين الجواهر والاعراض فلم لا يجوز ان يكون العله
هي الامكان سلمنا انه لا مشترك سوى الحدوث او الوجود فلم لا يجوز ان يكون المصحح هو
الحدوث قوله الحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق قلنا لا نسلم
بل هو مسبوقيه وجود الشي بالعدم وهذه المسبوقيه مغايرة للوجود الحاصل والعدم
السابق فهي كيفية زايده فلم لا يجوز كونها علة سلمنا ان الحدوث عبارة عما ذكرتم
لكن لم لا يجوز ان يكون العدم السابق علة الا ترى ان عدم الضد عن المحل علة لحصول
الضد الاخر فيه فاذا عقل ذلك فليعقل هنا مثله سلمنا ان العدم لا يصلح للعلية
لكن لم لا يجوز ان يكون العله هي الوجود بشرط تقدم العدم عليه ولذلك قالوا ان الفعل
انما يفتقر الى الفاعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم سلمنا عدم صلاحية الحدوث
للعلية فلم قلتم بان الوجود صالح للعلية بيانه هو ان الوجود اما ان يكون
علة لصحة رؤيته نفسه فقط او يكون علة لصحة رويه الماهيه والاول
باطل فالالوان المرئيه تحس بالبصر هو لا امر المشترك فوجب ان لا يكون اختلاف
المختلفات محسوسا والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان لا يكون علة صحة رويه
المرئيات هو الوجود فقط بل علتها مجموع الوجود مع الماهيه فلا يكون علة
هذه الصحة مشتركه سلمنا ان علة صحة رويه الجواهر والالوان وجودها .
وان وجودها مساو لوجود الله تعالى فلم قلتم بان وجود الله تعالى يجب ان يكون
علة لصحة الرويه قوله من حكم المثلين الاستوا في جملة الاحكام قلنا هذا
منقوض بالجوهر حال حدوثه فانه مثل الجوهر حال بقايه مع ان الجوهر حال حدوثه يجب
ان يكون متعلق القادر وحال بقايه ليس كذلك وكذلك العرض في الزمان الثاني
لا يصح وجوده وفي الزمان الاول يصح وجوده سلمنا ان وجود الباري تعالى
علة لصحة رويته لكن لم قلتم بانه يلزم حصول هذه الصحة على الاطلاق بيانه
هو ان المصحح للشي قد يكون حاصلا مع ان الصحة غير حاصله كما ان الحييه حاصله

في حق الله تعالى مع انها مصححة للاحكام يمتنع ثبوتها في حقه مثل الشهوة والنفرة لان 88
ذاته المخصوصة غير قابله لهذه الاحكام فلم لا يجوز ان يكون هنا كذلك سلمناه لكن
لم لا يجوز ان يكون ذاته موصوفه ببعض الصفات المانعة من حصول هذه الصحة
سلمنا ان وجود الاشيا يقتضي كونها مرئيه لكن هنا ما يابا وهو انه لو كان كذلك
لكان العلوم والقدر والارادات مرئيه ضرورة وجودها سلمنا صحة ما ذكرتم
من الحجه لكنها تقتضي كون الباري تعالى مخلوقا لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
قطعا فصحة المخلوقيه حكم مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركه والمشترك اما
الحدوث او الوجود والحدوث غير صالح للعليه لما ذكرتم فوجب من ذلك صحة
كون الباري تعالى مخلوقا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا فمثل هذه الحجة تقتضي
ايضا كون الباري تعالى ملموسا لانا من حيث اللمس تميز بين الطويل وغيره وايضا
فانا ندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة فاذن ادراك اللمس متعلق
بالاجسام والاعراض ثم نذكر ما ذكرتم بتمامه في اللمس فيلزم تعلق اللمس بالله تعالى
وهو باطل بالضرورة الجواب اما منع كون الجوهر مرئيا فنقول قد دللنا على
ان الجوهر مرئي قوله دليلكم مبني على اثبات الجوهر الفرد قلنا الامر كذلك لكنا
قد دللنا على ثبوته قوله المرئي هو المولفات القايمة بالاجزا قلنا العظم
محسوس وهو تلك الاجزا عندنا لانها لا نفس التاليف فلا بد وان يكون الاجزا مرئيه
قوله الصحة عدميه قلنا هب انها كذلك لكنها اختص بها بعض الاشيا دون
البعض فجاز ان يطلب له علة ولقايل ان يقول الامور العدميه انما يمكن اسنادها
الى امور عدميه وحينئذ يبطل حصركم للامور التي يمكن جعلها علة لهذه الصحة قوله
لم قلتم بانها من الاحكام المعللة قلنا لانه لما اختص بها بعض المعلومات فلو
لا امر لاجله اختص به ذلك البعض والا لم يكن ثبوتها له اولى من ثبوتها لغيره قوله
كما اختص البعض بذلك الحكم فكذلك اختص بعلة ذلك الحكم فوجب ان يكون اختصاصه
بعلته لاجل علة اخرى ويلزم التسلسل قلنا لكنه ينتهي الى ما ثبت له لذاته

وحينئذ ينقطع التسلسل قوله صحة المعلومية والمذكورية غير معللة
قلنا هذا غير لازم لانا انما حكمنا باحتياج الحكم الى العلة في هذه الطريقة
اذا اختص بذلك بعض المعلومات دون البعض وصحة الروية كذلك فانها ثابتة
للموجودات وغير ثابتة للمعلومات واما صحة المعلومية والمذكورية فهي حاصلة
لجميع الامور معدوما كان او موجودا فلا يكون لازما على ما ذكرناه قوله صحة كون
السواد مرئيا تخالف صحة كون البياض مرئيا قلنا هذا باطل لان الصحة من
حيث انها صحة لا اختلاف فيها وانما الاختلاف في اضافة الصحة تارة الى السواد
واخرى الى البياض وهذه امور خارجة عن ذات الصحة والشي لا يختلف بالامور
الخارجة عنه قوله لم لا يجوز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة قلنا
لما ذكرنا قوله المختلفات مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا للاخر قلنا
لكن المخالفة ليست بصفة ثبوتية بل محض ذهنية اعتبارية قوله لم قلتم بان
الوجود مشترك قلنا لما بيناه في باب الوجود قوله لم قلتم بانه لا مشترك سوى
الحدوث والوجود قلنا الانصاف انه لا يمكن اقامة الدليل عليه قوله لم لا
يجوز ان يكون الامكان علة قلنا لانه عدمي ولانه قائم في المعدودات مع انه
لا يصح رؤيتها قوله الحدوث عبارة عن المسبوقية وهي زائدة قلنا لو كانت
ثابتة زائدة فهي ان كانت مسبوقة بالعدم كانت مسبوقيتها بالعدم زائدة على ذاتها
ولزم التسلسل وان لم يكن مسبوقة بالعدم كان وصف الحادث قديما قوله
الوجود اما ان يكون علة لصحة روية نفسه او لصحة روية الماهية قلنا
من الاصحاب من التزم ان المرئي هو الوجود فقط قوله سلمنا ان علة صحة
الروية في الجواهر والالوان وجودهما وان وجودهما مساو لوجود الله تعالى
فلم قلتم بان وجود الله تعالى يجب ان يكون علة لهذه الصحة قلنا لوجوب تساوي
المتماثلات في علة الاحكام واما النقض بالجوهر حال حدوثه فالجواب عنه
قد مر واما النقض بالعرض فلا نسلم ان وجود العرض غير ممكن في الزمان الثاني

89 قوله سلمنا ان وجود الله تعالى قابل لهذه الصحة ولكن لم قلتم بان ذاته تعالى قابلة
لهذه فان الحكم قد يستحيل مع بقاء المصحح كما في الشهوة والنفرة في حقه تعالى قلنا المصحح
اذا وجد تارة مع الصحة واخرى منفكا عنها لم يكن ذات ذلك المصحح كافيا في اقتضاء
تلك الصحة فلا يكون مقتضيا للصحة الا لامر منفصل وذلك الامر هو خصوصية القوابل
فحينئذ يصير علية لتلك الصحة معلولة للقوابل المختلفة في ماهياتها فيعود تعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وهذا هو الجواب عن قولهم لم لا يجوز ان يكون له
صفة مانعة من حصول هذه الصحة قوله لو كان الوجود علة لصحة الروية
يلزم صحة روية العلوم والقدر والارادات قلنا نعم ولكن لم قلتم بان رويتها محال
قوله بان ما ذكرتموه من الحجة يقتضي كون ذات الله مخلوقا قلنا الجواب
عنه مشكل جدا قوله ما ذكرتموه يقتضي صحة تعلق ادراك اللمس بالله تعالى قلنا
ان اصحابنا التزموا ذلك واعلم انه يمكن تحرير هذا الدليل على وجه يسقط اكثر
الاسولة المذكورة وهو ان يقال قد بينا ان الوجود مشترك فيكون زايدا على الماهيات
ولا يخفى ان الممكنات يصح خلوها عن الوجود والا كانت واجبة واذا صح خلوها
عنه فنحن نعلم بالضرورة انه يستحيل رويتها عند خلوها عن الوجود فاذن لا بد
في الوجود من هذه الصحة ثم نقول اما ان يكون الوجود كافيا في هذه الصحة
او لا بد معه من شي اخر والثاني باطل لانهما اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان
يكون كل واحد منهما مستقلا لاقتضائه فحينئذ يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد
منهما وذلك محال واما ان يكون احدهما مستقلا باقتضائه دون الاخر فحينئذ يكون
ذلك الاخر حشوا ولا يمكن ان يكون الحشو هو الوجود لما ثبت انه لا بد في هذه الصحة
منه فاذن الحشو ما عداه وهو المطلوب واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا
بالاقتضاء عند الانفراد فعند الاجتماع لا يخلو اما ان يكون حال كل واحد منهما على
ما كان عليه عند الانفراد او لا يبقى كذلك فان كان الاول وجب ان لا يكونا مؤثرين

في تلك الصحة حالة الاجتماع كما لم يوثر اضعه حالة الانفراد وان كان الثاني فهناك قد
زاد شي فالمقتضى لتلك الزيادة او النقصان اما ان يكون كل واحد منهما او احدهما او مجموعهما
ويعود التقسيم المذكور فان كان ذلك الزيادة امر اخر وانتقاصه لزم ان يكون حدوث
تلك الزيادة والنقصان لزيادة او نقصان اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان
علة صحة روية الموجودات هي الوجود وهو مشترك بين الباري وبين الممكنات فيلزم
صحة رويته واعلم ان المصنف رحمه الله لما زيف الطريقة المشهور عول في اثبات
صحة روية الله تعالى على الدلايل السمعية وهي من وجوه بعضها يدل على ان المومنين
يرون الله تعالى يوم القيمة وهي الخمسة المذكورة في الكتاب اولا وبعضها يدل
على امكان هذه الروية وهي الاوجه الباقية واعلم ان كلما دل على الوقوع دل
على الجواز ولا ينعكس والنزاع مع الخصوم في اثبات كل واحد من المقامين فباثبات
احدهما يصير الخصم محجوجا اما الوجه الاول فهو قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة واعلم ان النظر المقرون بحرف الى للروية عند اصحابنا
وعند المعتزلة ليس للروية بل لمقدمة الروية وهي تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا
لرويته بالبصر كما ان نظر القلب مقدمة للمعرفة والاصغا مقدمة للسماع اذا
عرفت هذا فنقول المراد من النظر المذكور في الاية اما ان يكون هو الروية
على ما هو مذهبنا او تقليب الحدقة نحو المرئي على ما صار اليه المعتزلة وعلى
التقديرين يلزم منه صحة روية الله تعالى اما اذا كان المراد من النظر
المذكور الروية فالمقصود ظاهر واما ان كان المراد منه تقليب الحدقة
نحو المرئي فنقول هذا المعنى غير متصور في حق الله تعالى فوجب حمله على لازمه
وهو الروية لان الروية من لوازم تقليب الحدقة الى جهة المرئي فوجب حمله
عليه بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب فان ذلك جائز قالت المعتزلة
لا نسلم انه حصل في الاية لفظة النظر مقرونة بحرف الى ولا نسلم ان الى من حروف

95

الجر بل اسم والمراد من قوله ناظرة اى منتظرة يقال انظر الى فلان لحاجتي اى
انتظر نجاحها من جهته وقال تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون سلمنا انه حصل
في الاية لفظة النظر مقرونة بحرف الى لكن لم قلتم بانه اذا تعذر حمله على ظاهره وجب
حمله على الروية بل ههنا وجهان اخران من المجاز الاول اضمار المضاف والتقدير
الى ثواب ربها ناظرة الثاني ان تقليب الحدقة كما يلزمه الروية فلذلك يلزمه
توقع النفع فلم كان حمل اللفظ على ما ذكرتم من المجاز اولى من حمله على احد هذين
المجازين والجواب عن الاول هو ان النحويين ذكروا في باب الحروف
الجارة ان منها ما يجي اسما ومنها ما لا يجي اسما واوردوا صيغة الى في قسم ما لا يجي اسما وهكذا
ذكره الزمخشري مع علو شانه في اللغة وغلوه في الاعتزال وذلك يدل على ان
المراد من الى ههنا حرف الجر لا الاسم قوله لم لا يجوز ان يكون المراد منه الانتظار
قلنا النظر وان كان قد ورد بمعنى الانتظار لكن حمله على الانتظار غير
جائز لان الانتظار يلزمه الغم كما قيل الانتظار موت احمر والبشارة بما يوجب
الغم غير لايقة بالحكمة او نقول لان الانتظار مع نفس الوقوع حاصلة في الدنيا
فلا بد وان يحصل في الاخرة شي ازيد منه حتى يحسن ذكره في معرض الترغيب للاخرة
واما قوله المراد من الاية الى ثواب ربها ناظرة قلنا هذا مدفوع من
وجهين احدهما ان ما ذهبتم اليه يوجب الاضمار في الاية وما ذهبنا اليه يوجب
المجاز والمجاز خير من الاضمار لان المجاز اكثر والكثرة يدل على قلة مخالفة الدليل
الثاني ان النظر الى الثواب لا يفيد الفرح فلا بد من اضمار زيادة اخرى
وهي كون ذلك الثواب واصلا اليه وتكثر الاضمارات خلاف الاصل قوله
نحمله على توقع النفع قلنا هو انتظار وقد بينا ان حمله عليه غير جائز
الثاني قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة الى اخره هذا من الوجه
الثاني في اثبات روية الله تعالى والاستدلال به من وجهين احدهما ان الالف واللام
في الحسنى اما ان يكون للاستغراق او للعهد والاول باطل والا لدخلت الزيادة

فيه فلا يمكن عطف الزيادة عليها فوجب حمله على العهد ولا عهد بين المسلمين
الا الجنه وما فيها من الثواب فوجب ان يكون الزيادة شيا مغايرا للثواب
وكل من اثبت شيا زايدا على الثواب قال انه هو الروية فوجب ان يكون
المراد من هذه الزيادة الروية الثاني انه نقل عن المصطفى صلوات الرحمن
عليه انه قال الزيادة هو النظر الى الله تعالى ∴ الثالث قوله تعالى الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم الى اخره ∴ اعلم ان اللقا عبارة عن وصول
احد الجسمين الى الاخر بحيث تماسه بسطحه يقال لقي هو ذلك اذا ماسه
واتصل به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين سببا لحصول الادراك وهنا امتنع
حمله على المماسة فوجب حمله على الادراك اطلاقا للفظ السبب على المسبب
غايته انه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب حمله على الادراك
في البواقي وبما ذكرناه يعرف وجه التمسك بساير الايات المذكورة في اللقا قالت
المعتزله لفظ اللقا لا يفيد الروية لانه تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم
يلقونه والمنافق لا يرى ربه والجواب هو ان نقول لما امتنع حمل الاية
على ظاهرها ثمه لاجل ان المنافق لا يرى ربه لاجرم حمل قوله الى يوم يلقونه
على حسابه وحكمه للضرورة وتلك الضرورة غير موجوده في تلك الصورة فوجب
تعليق اللقا بالله لا بحكم الله ∴ الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون الى اخرها ∴ اعلم انه تعالى ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار
ولولا ان المومنين يرونه والا لم يكن لهذا التخصيص فايدة قال الجبائي
المراد انهم عن رحمة ربهم محجوبون اي ممنوعون كما يقال في الفرايض الاخوه
يحجبون الام عن الثلث ومن ذلك يقال لمن منع عن الدخول على الامير هو
حاجبه لانه يمنع من رويته والجواب لا شك ان من منع رويته شي يقال
انه حجب منه وايضا من منع عن الدخول يقال انه حجب عنه وايضا يقال
الام حجبت عن الثلث بسبب الاخوة واذا وجدنا هذه الاستعمالات الثلث

وجب جعل اللفظ حقيقه في مفهوم مشترك بين هذه المواضع دفعا للاشتراك
في اللفظ وذلك هو المنع ففي الصورة الاولى حصل المنع من الروية وفي الثانيه حصل
المنع من الوصول اليه وفي الثالثه حصل المنع من استحقاق الثلث فنقول تقدير
الاية كلا انهم عن ربهم يومئذ لممنوعون والمنع انما يتحقق فيما يثبت للعبد بالنسبه
الى الله تعالى وهو اما العلم او الروية ولا يمكن حمله على العلم لانه ثابت بالاتفاق فوجب
حمله على الروية وقد قيل المراد من الاية انهم لا يرون ربهم بعد العرض والحساب
والمومنون يرونه روي انه سئل عن مالك بن انس رحمه الله عن هذه الاية فقال
لما حجب اعداه فلم يروه فلا بد ان يتجلى لاوليايه حتى يروه ∴ الخامس قوله تعالى واذا
رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا الى اخره ∴ اعلم ان الله تعالى ذكر فيما قبل هذه
الاية تفصيل نعم الجنة ثم ذكر في هذه الاية ما يدل على ان هناك شيا اعظم من النعم
المذكور لكن المذكور قبل هذه الاية هو اللذات الجسمانيه الخسيسه التي لا قدر لها
بالنسبه الى النظر الى وجه الله الكريم اللهم ارزقنا ذلك فلو حملنا هذه الاية ايضا
على اللذات الجسمانيه لزم التكرير ولما بقي للتخصيص بالملك العظيم فايدة فوجب حمل
النعيم العظيم والملك الكبير على امر مغاير لتلك اللذات المحسوسة المذكورة وما ذلك
الا روية الله تعالى ∴ قوله حكاية عن موسى عم ارني انظر اليك الى اخره
هذا من الوجوه الدالة على روية الله تعالى في الجملة وتقريره ان موسى عم
سال روية الله تعالى على ما دلت عليه هذه الاية فلو كانت رويته ممتنعه لما
سالها لان الظاهر من حال النبي العلم بامتناع الممتنعات وجواز الجايزات فلما
سالها دل ذلك على انها غير ممتنعه قالت المعتزلة لم لا يجوز ان يقال ان موسى عم
ما كان عارفا بحال الروية وان كان عارفا بالله فان العلم بجواز الروية وامتناعها
يتوقف على السمع سلمنا انه كان عالما بامتناع الروية الا انه انما سال الروية
عن لسان قومه اذ كانوا يقولون لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فلما ورد المنع
ظهر ان ذلك لا سبيل اليه او نقول كان مقصود موسى عم ان يذكر الله

من الدلايل السمعية مايدل على امتناع رويته ليبينا ان الدليل العقلي بالسمعي والجواب
عن الاول من وجهين احدهما يلزم منه ان يكون موسى عليه السلم اقل مرتبة من اراذل المعتزلة
حيث انهم يعرفون امتناع رويته مع ان موسى عليه السلم ما كان عارفا بذلك وثانيهما
ان المعتزلة يدعون الضرورة في ان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم
المقابل فاما ان يقال موسى عليه السلم كان عالما بذلك او لم يكن فان كان الاول كان تجويزه
لكونه مرئيا موجبا تجويز كونه حاصلا في الجهة وتجويز ذلك عند المعتزلة كفر فيلزمهم
ان يكون موسى كافرا وان كان الثاني يلزمهم ان لا يكون موسى عالما بالعلوم الضرورية
فيلزمهم ان لا يكون موسى كامل العقل وذلك كفر وعن الثاني ان هذا السوال
لو كان طلبا للمحال لمنعهم موسى كما منعهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة وعن الثالث
لو كان المراد ما ذكروه لقال يا الهي اريد ان تقوي امتناع رويتك بوجوه زايدة على
ما ظهر في العقل وايضا فلان العلم هو الاعتقاد المطابق للمعتقد مطابقة يستحيل
ان يتغير فيستحيل تطرق التفاوت الى العلوم في القوة والضعف فيمتنع ان يقال
مطلوب موسى عليه السلم من هذا السوال مزيد قوة في العلم ؞ السابع قوله تعالى
فان استقر مكانه فسوف تراني الى اخره ؞ التمسك بهذه هو ان يقال علق
سبحانه وتعالى رويته على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن
ممكن فروية الله لابد وان يكون ممكنة فان قيل الله تعالى علق الرويه على استقراره
حال كونه متحركا لان في ذلك الوقت ان كان الجبل ساكنا لزم حصول الرويه لتحقق
الاشتراط وان كان متحركا ثبت ان الشرط هو الاستقرار حال كونه متحركا لكن هذا
ممتنع الوقوع قلنا اعتبار الجبل من حيث انه جبل مغاير لاعتبار كونه متحركا
او ساكنا ولا يخفى ان الجبل من حيث انه جبل قابل للاستقرار باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن امتناع خلوه عن السكون والحركة كما ان ماهية الممكن قابلة للوجود
والعدم من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيدين وهذا القدر يكفي لنا في
المطلوب عليه ؞ الثامن قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا الى اخره

اعلم ان المراد من التجلي هو الرويه اذ المقصود من الايه تقرير ان الانسان لا يطيق
روية الله تعالى بدليل ان الجبل مع عظم حجمه لم يطق ذلك فلو لم يكن المراد من التجلي
الرويه لما حصل هذا المقصود واذا ثبت هذا فنقول دلت الايه على
ان الجبل لما راى الله اندكت اجزاوه وتفرقت بالكلية وذلك يدل على جواز رويته
والجبل وان كان جمادا لكنه لا يمتنع في قدرة الله تعالى انه خلق فيه اولا حيوة وعقلا
ثم خلق فيه روية متعلقة بذات الله يدل على ذلك قوله تعالى يا جبال اوبي معه مع
ان هذا الخطاب يستدعي حصول العقل والحيوة ؞ التاسع قوله صلى الله عليه وسلم
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر الى اخره ؞ اعلم ان الحديث صحيح في الباب
ومع دلالته على امكان الرويه فيه دلالة على حصول الرويه في الدار الاخرة والمقصود
من هذا التشبيه ليس تشبيه ذات الله تعالى بالقمر فانه تعالى مقدس عن ان يشبه
شيا او يشبهه شي اذ ليس كمثله شي بل المقصود تشبيه الرويه بالرويه في الظهور والجلا
العاشر الى اخره غني عن الشرح ؞ واما المعتزلة فقد ذكروا وجوها الى اخره
لما فرغ من تقرير حجتنا شرع في ذكر شبه الخصم ليجيب عنها اما الشبهة الاولى فقوله
تعالى لا تدركه الابصار اعلم ان المعتزلة يتمسكون بهذه الايه تارة في بيان ان الله
تعالى لا يراه احد وتارة في بيان انه يمتنع ان يراه احد وفي الكتاب اشارة اليهما
جميعا اما الاول فتقريره ان يقول الادراك بالبصر عبارة عن الرويه بدليل
ان قايلا لو قال ادركت ببصري وما رايته او قال رايته وما ادركته
ببصري فانه يكون كلامه متناقضا اذا عرفت هذا فنقول الدليل على صحة
هذا العموم هو انه يصح استثنا جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال
لا تدركه الابصار الا بصر فلان والا في الحالة الفلانية والاستثنا يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله فيه فيلزم من ذلك ان احدا لا يرى الله في شي من الاحوال
واما الثاني فهو انه تعالى تمدح بانه لا تدركه الابصار وكل ما كان عدمه مدحا كان
بالضرورة وجوده نقصا والنقص على الله محال فوجب ان يكون الرويه ممتنعة

عن الله تعالى ** الثالث قوله تعالى لن تراني الى اخره ** هذا هو الشبهة الثالثة
لهم في امتناع الرويه وقد تمسكوا بهذه الاية من اربعة اوجه الاول قوله تعالى لن تراني
وكلمة لن للتابيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا ولانه يصح استثنا اي وقت اريد وذلك
يدل على انها تتناول جميع الاوقات وذلك يقتضي ان لا يراه موسى ابدا لا في الدنيا ولا في الاخرة
فوجب ان لا يراه غيره وان يكون رويته ممتنعة لانه لا قايل بالفصل الثاني لو كانت
لو كانت الرويه جايزة لما خر موسى صعقا عند سوالها الثالث انه لما افاق قال
سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد تنزيه الله تعالى عما تقدم
ذكره والذي تقدم ذكره هو رويه الله فثبت ان نفي الرويه تنزيه الله تعالى فيلزم
ان يكون الرويه نقصا في حقه لكن النقص عليه محال فيكون القول برويه الله ممتنعا
الرابع ان موسى عليه السلام تاب من طلب الرويه ولولا ان طلب الرويه ذنب والا لما
تاب منه ولولا ان ذلك الذنب نافي صحة الاسلام والا لما قال انا اول المومنين
السابع انهم قالوا من حصلت هذه الشرايط الثمانية وجبت الرويه الى اخره
هذه هي الشبهة المشهورة بشبهة الموانع وتقريرها هو ان يقال يجب
في الابصار حضور شرايط عدة ويلزم من ذلك امتناع رويته الله تعالى اما الاول
فقد قالوا لا بد في الابصار من حضور شرايط ثمانية الاول سلامة الحاسة والثاني
كون الشي بحيث يكون جايز الرويه والثالث ان لا يكون في غاية القرب والرابع
ان لا يكون في غاية البعد والخامس ان يكون مقابلا للراي او في حكم المقابل والسادس
ان لا يكون في غاية الصغر والسابع ان لا يكون في غاية اللطافة والثامن عدم
الحجاب بين المرئي والرائي قالوا ولو لم يجب الابصار عند تحقق هذه الشرايط لجاز
ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها وتجويزه يفضي الى السفسطة اذا
ثبت ذلك فنقول اما الشرايط الستة الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في روية
الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرايط في رويته فعلى
هذا لو صحت رويته وجب ان لا يعتبر في حصول رويته الا امران سلامة

الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذان الامران حاصلان الآن فنعلم بانه لو صحت
رويته لوجب ان نراه الآن ولما لم يكن كذلك وجب ان يقال انما لا نراه الآن لانه لا
يصح رويته ** الخامس انه تعالى ليس بجسم مقابل للرائي الى اخره ** هذه
الشبهة هي المسماة بشبهة المقابلة وتقريرها هو ان يقال ان الواحد منا لا يرى
الا ما يكون مقابلا للرائي او لآلة الرائي والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل
ان يكون مرئيا لنا واحترزنا بقولنا او لآلة الروية عن روية الانسان وجهه
في المراة فانه يستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين
الى المراة ثم ينعكس منها الى الوجه فيكون الوجه كالمقابل لآلة الرائي اما المقدمة
الاولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة واما الثانية فهي متفق عليها
والجواب عن التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار الى اخره لما فرغ
من تقرير شبههم شرع في الجواب عنها اما الشبهة الاولى فجوابها من وجوه
الاول ما ذكر في الكتاب وتقريره ان نقول الالف واللام اذا دخلا
على اسم الجمع يفيد الاستغراق بدليل انه يصح منه استثنا اي واحد اريد وذلك
يفيد العموم ولانه لو لم يحمل على العموم لكان اما ان يحمل على بعض معين وهو
باطل لان اللفظ قاصر عن ذلك التعيين او على بعض مبهم وهو يوجب التعطيل
او على الكل الا ما خصه الدليل وهو المطلوب واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول قوله تعالى تدركه الابصار يقتضي ان يدركه كل احد لان الابصار جمع
معرف بالالف واللام فيكون مفيدا للاستغراق واذا كان قوله تدركه الابصار
يفيد ان يدركه كل احد ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية وكان قولنا
لا تدركه الابصار معناه انه لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه
فانه لا يراه جميع المبصرين فان الكفار لا يرونه بل يراه بعض الابصار **
الثاني ان الادراك عبارة عن ابصار الشي مع ابصار جوانبه الى اخره
هذا هو الوجه الثاني في الجواب عن التمسك بالنص المذكور وتقريره

هو ان نقول سلمنا ان الآية تفيد نفي الادراك مطلقا عن كل احد من الابصار
لكن ادراك الابصار ادراك مخصوص فلا يلزم من نفيه نفي الادراك مطلقا بحقيقه
ان نقول الادراك في اللغة عبارة عن ابصار الشي بجميع حدوده واطرافه وهذا ما
المصنف رحمه الله الجواب عن النوع الاول من تمسكهم اراد ان يجيب عن النوع
الثاني من تمسكهم بالآية ووجهه ان يقول لا نسلم انه تعالى يمدح بعدم الابصار
وانما يمدح بقدرته الكاملة على ان يحجب الابصار عن رويته واذا كان كذلك
يمدحا بالقدرة الكاملة على حجب الابصار كان عدم هذه القدرة نقصا
لان يكون ابصار نقصانا فلا يلزم من مدحه موجودا بالقدرة على حجب
الابصار ان يكون الابصار محجوبة عن ادراكه ثم نقول هذه الاية تدل
على اثبات صحة الرويه من وجهين لما فرغ عن الجواب عن تمسكهم بهذا
النص اراد ان يبين ان هذا النص كما انه يدل على امتناع رويه الله تعالى
في زعمهم فكذلك يدل على جواز رويه الله تعالى وبيانه من وجوه الاول
ما اشار اليه بقوله انه تعالى لو كان بحيث يمتنع رويته لذاته لما حصل التمدح
بنفي هذه الرويه وتقريره ان يقال لا شك ولا خفاء في انه تعالى انما ذكر قوله
لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار في معرض التعظيم والتمدح ولو لم يكن الله
تعالى جائز الرويه لما حصل المدح فان الشي اذا كان بحيث يمتنع رويته لا يلزم
من وصفه بعدم الرويه مدح فان العدم يوصف بانه يمتنع رويته مع انه
لا مدح له في ذلك اما اذا كان في نفسه جائز الرويه ثم قدر على حجب الابصار
عن رويته وادراكه كانت هذه القدرة الكامله الداله على المدح والعظمة
الثاني انه نفى ان يراه جميع الابصار الى اخره هذا هو الوجه الثاني
في التمسك بهذا النص في جواز رويته الله وهو ظاهر غني عن الشرح الثالث
في التمسك به على صحة الرويه هو ان نقول انه تعالى خص نفي الادراك
بالابصار وتخصيص الحكم بالشي يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يقال

96

انه تعالى يخلق يوم القيمة حاسة سادسة يحصل بها روية الله تعالى وهو المطلوب
والجواب عن التمسك بقوله لن تراني الى اخره هذا هو الجواب عن شبهتهم
الثالثة وقبل تقرير هذا الجواب اعلم اولا ان كلمة لن ليست للتابيد والدليل
عليه انه تعالى قال تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت
يوم القيمة وذلك يدل على ان تلك الكلمة لا تفيد التابيد واما ما ذكر من الاستثناء
فلا نسلم انه يقتضي التناول في جميع الاوقات فانه لا يدل الا على صحة الدخول
اما الوجوب فممنوع سلمنا ان قوله تعالى لن تراني يدل على امتناع الروية
لكنا نقول هذه الكلمة تدل ايضا على جوازها على ما ذكر في الكتاب وتقريره
هو ان الله تعالى لو كان ممتنع الروية لقال انه لا يصح رويتي الا ترى انه لو كان
في يد رجل حجر فقال له انسان ناولني هذا لاكله فانه يقول له هذا
لا يوكل ولا يقول انك لن تاكله ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له انك
لن تاكله اي هذا مما يوكل ولكنك لا تاكله فلما قال لن تراني ولم يقل انه لا
يصح رويتي علمنا انه جائز الروية الجواب عن قوله لو صحت رويته
لرايناه الى اخره هذا هو الجواب عن شبهة الموانع فنقول
اولا لا نسلم بانه تعالى لو كان صحيح الروية لرايناه ولم قلتم بان روية الاشيا
واجبة عند حضور ما ذكرتم من الشرايط وما ذكرتموه منقوض بجملة الامور
العادية فانا نعلم بالضرورة ان ما وجدناه لم ينقلب دما وانه ليس بحضرتي
ياقوتة بقدر رماية الفرسخ واعلم ان جميع ما خرجت من داري لم تنقلب
ما فيها من الاواني اناسا فضلا مع العلم بجواز ذلك فقطع بنفي هذه الامور
على حالها ثم الذي يدل على ان الابصار غير واجب عند حضور الشرايط المذكورة
امران احدهما انا نرى الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزايه
دون البعض مع استواء الكل في جميع الشرايط الثاني انا اذا نظرنا الى كف
تراب رايناه عبارة عن مجموع الذرات الصغيرة فاما ان يكون ادراكنا

كل واحد منهما مشروطا بادراك الاخر فيلزم الدور واما ان لا يكون ادراك شي منها
مشروطا بادراك الاخر فحينئذ يكون حال ادراك كل واحد من تلك الذوات حالتي الانفراد
والاجتماع على السوية مع انا نراها حالة الاجتماع ولا نراها حالة الانفراد وحينئذ
لا يكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرايط واما ان يكون ادراك
البعض مشروطا بادراك الباقي من غير عكس ويلزم منه الترجيح من غير مرجح وهو
محال ولئن سلمنا ان عند حضور الشرايط المذكورة يجب الادراك ولكن
لم قلتم بان روية الله تعالى يكون واجبة الحصول عند تحقق تلك الشرايط بيانه
هو ان ذاته تعالى مخالفة بالماهية لساير الذوات والمختلفات في الماهية
لا يجب استواوهما في الاحكام فلا يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند تحقق
الشرايط كونه كذلك في الغايب عند تحققها ،، والجواب عن قولهم
لو كان مرئيا لوجب كونه مقابلا الى اخره ،، هذا هو الجواب عن شبهة المقابلة
وتقريره ان المدعا هو ان الموجود المقدس عن المكان هل يصح رويته ام لا فان
ادعيتم في امتناع ذلك الضرورة فباطل على ما بيناه وان ادعيتم فيه البرهان
فاين البرهان ثم وان سلمنا ان المقابلة شرط للروية لكن لم قلتم انها تكون شرطا
في روية الله تعالى فان روية الله تعالى بتقدير ثبوتها تخالف رويتنا فلا يلزم
من اشتراط نوع من جنس بشرط اشتراط نوع اخر من ذلك الجنس بذلك الشرط ولئن سلمنا
انه يستحيل رويتنا له ولكنه لا يدل على انه لا يرى نفسه وانه ليس في ذاته بمرئي
المسئلة الثامنة في انه ليس عند البشر معرفة الله تعالى الى اخرها ،،
اعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان كنه حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر
ولا يصير معقولة لهم وبه قال امام الحرمين والشيخ الغزالي واكثر من الصوفية
وهو اختيار المصنف رحمه الله وقال القاضي ابو بكر الباقلاني بان ماهية
الله تعالى غير معلومة لنا وتردد في المومنين هل يعلمون تلك الخاصية بعد رويته
ام لا وذهب اكثر من المتكلمين والمعتزلة الى ان حقيقته معلومة لنا كما انها معلومة

له ولنذكر اولا تقرير ما في الكتاب فنقول المعلوم عند البشر من الله تعالى
احد امور اربعة الوجود وكيفياته والسلوب والاضافات ولا يلزم من العلم
تلك الامور العلم بكنه ذاته فاذن ذاته غير معلومة بيان الاول اما الوجود
فلانا اذا استدللنا بامكان الممكنات او بحدوثها على وجوده علمنا انه موجود
ثم لما عرفنا ان ذلك المؤثر لا يجوز ان يكون ممكنا لامتناع التسلسل عرفنا كيفيات
وجوده مثل وجوب وجوده وقدمه وبقايه وازليته وابديته ثم اذا عرفنا
وجوب وجوده لذاته عرفنا صفاته السلبية مثل تقدسه عن الحيز والمكان
والجسمية والعرضية والحلول وكونه محل الحوادث اذ كل ذلك مما ينافي الوجود
الذاتي على ما عرفته في المسايل المتقدمة ثم لما راينا ان افعاله محكمة متقنة علمنا
انه عالم ثم لما شاهدنا حدوث الحوادث علمنا ان فعلها لا بد وان يكون مسبوقا بالقصد
والاختيار وذلك يوجب كون فاعلها قادرا ثم لما علمنا اختصاص الحوادث
باوقات معينة دون ما قبلها وما بعدها علمنا انه مريد وكل ذلك صفات
اضافية ثم لما علمنا ان اختصاص ذاته بهذه الصفات لا بد وان يكون على
سبيل الوجوب واللزوم علمنا ان حقيقته المخصوصة مخالفة لساير الحقايق
فثبت ان المعلوم منه ليس الا هذه الامور الاربعة على هذا الوجه المذكور
واما بيان انه لا يلزم من العلم بهذه الامور العلم بكنه حقيقته المخصوصة
فذلك ظاهر واحتج من قال بان حقيقته معلومة للبشر بوجوه الاول
ان التصديق مسبوق بالتصور فلو لم يكن تلك الحقيقة معلومة استحال عليها الحكم
بانها معلومة الثاني الحكم عليه بالوجوب والقدم وساير الاضافات
يستدعي كونها معلومة متصورة الثالث ان وجوده نفس حقيقته على
ما مر لكن وجوده معلوم فيلزم ان يكون حقيقته معلومة والجواب
عن الوجه الاول والثاني انهما منقوضان بخواص الاغذية والادوية فانها
من حيث هي هي مجهولة مع انا نعلم كونها مستلزمة لاثار مخصوصة فكذا هنا

وعن الثالث ان الوجود زايد على الماهيات على ما مر المسئلة الثالثة
في بيان ان اله العالم واحد لا اله الا هو اعلم انه لو ان نثبت وحدانية
الله تعالى بالدلايل السمعية والعقلية قدم على ذكر الدلايل مقدمة وهي ان العلم
بصحة النبوة لا تتوقف على العلم بالوحدانية غايته ان يقال ان العلم بالنبوة
يتوقف على وجود الاله اما انه تتوقف العلم بالنبوة على العلم بالصفات فلا واعلم
ان النزاع في هذه المسئلة مع الثنوية فانهم قالوا بوجود الهين احدهما خالق
الخير والاخر خالق الشر وقبل الخوض في تقرير الدلايل لا بد من تفسير معنى الواحد
اعلم ان الواحد يقال على الشي الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالا
نسان الواحد يستحيل ان ينقسم من حيث انه انسان لانه يستحيل ان ينقسم
الى انسانين بل قد ينقسم الى الاجزا لكنه لا ينقسم الى جهة ما قيل له انه واحد
بل جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعلم ان شيا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة
وقد اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود وليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد
والكثير فيكون مغايرا لهما وقد قيل الواحد قد يكون مستعملا في العدد كقولك
واحد اثنان ثلثة وقد يكون نعتا كقولك مررت برجل واحد والتحقيق ان
مفهوم الواحد مغاير لما عرض له الواحد فلفظ الواحد ان اعتبر مع قطع النظر
عن معروضه فهو اسم وان اعتبر مع معروضه فهو نعت اذا عرفت هذا فاعلم
ان الحق سبحانه وتعالى باعتبار معنيين احدهما ان ذاته ليس فيها تركيب بل هي
احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه
لا كثرة مقدارية كما للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب
من الجنس والفصل والشخص المركب من الماهية والتشخص الثاني انه تعالى
واحد بمعنى انه ليس في الوجود شي يشاركه في وجوب الوجود في كونه مبدا الوجود
الممكنات فالوحدة بهذا المعنى هي الوحدة الخاصة فمرادنا في تلك المسئلة من
قولنا اله العالم واحد هو انه واحد بهذا المعنى الثاني ويدل عليه وجوه

نقلية وعقلية اما النقلية فكثيرة فمنها ما صرح تعالى به في القران بكلمة
لا اله الا الله وهذه الكلمة مذكورة في القران في سبع وثلاثين موضعا ومنها
ما هو غير مصرح به في التوحيد بل لا بد فيه من ادنى تنبيه وهو كثير ايضا ولنذكر هنا
بعض ذلك فمنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا رتب الفساد
على وجود الالهة ولما كان الفساد معلوم العدم بالضرورة كان القول بوجود
الالهة محالا قال النحويون الا هنا بمعنى غير اي لو كان يتولاهما ويدبر امرهما
شي غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا ولا يجوز ان يكون بمعنى الاستثنا والا لكان
المعنى لو كان فيهما الهة ليس معهم الله لفسدتا وهذا يوجب بطريق المفهوم
انه لو كان فيهما الهة معهم الله ان لا يحصل الفساد وذلك باطل لانه لو كان فيهما
الهة سوا لم يكن الله معهم او كان فالفساد لازم ومن العلما من المراد من الاية انه
لو كان في السما والارض الهة كما تقول بالهيتها عبدة الاوثان لزم فساد العالم
لانها جمادات غير قادرة على شي ثم قال وهذا اولى لانه تعالى حكى عنهم ذلك قبل هذه
الاية بقوله ام اتخذوا الهة من الارض الاية ثم ذكر الدلالة على فساد ذلك فوجب
ان يختص تلك الدلالة به ومنه قوله تعالى هو الاول والاخر والاول هو الفرد
السابق ولذلك لو قال اول عبد اشتريته فهو حر فلو اشترى اولا عبدين لم يحنث
فلما وصف الله نفسه بكونه اولا وجب ان يكون فردا سابقا فوجب ان لا يكون
له شريك ومنها قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ولو كان له شريك
لكان عالما بالغيب وذلك خلاف الاية ومنها قوله تعالى قل هو الله احد وهو
صريح في الباب ومنها قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه حكم كل من سواه من عدم
بعد وجوده لا يكون قديما فلا يكون الها ومنها قوله تعالى من اله غيري فهذه
هي الوجوه الثلثة التي اشار اليها في الكتاب بقوله ان جميع الكتب الالهية
ناطقة بالتوحيد الحجة الثانية لو قدرنا الهين الى اخرها

هذا هو الوجه الثاني في بيان امتناع وجود الهين وهو من الوجوه العقلية
وتقريره ان نقول لو فرضنا وجود الهين فاما ان يمتنع مخالفتهما او لا يمتنع
والقسمان باطلان فالقول بوجودهما باطل بيان فساد القسم الاول ان احدهما
لو انفرد لكان يمكنه ايجاد الحركة والاخر لو انفرد لكان يمكنه ايجاد السكون فعند
اجتماعهما اما ان يبقى الصحتان او لا يبقى واحد منهما او يبقى احدهما دون الاخرى
والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان لا يكون واحد منهما قادرا على شيء وذلك
يمنع وجود الاله القادر وهو باطل على ما مر والثالث يلزم منه المطلوب لان الذي
زالت عنه الصحة لا يكون الها بل الاله هو الذي يصح منه ايجاد مراده بيان
فساد القسم الثاني ان كل ما يصح ثبوته لم يلزم من فرض ثبوته محال والمخالفة
يلزم من فرض ثبوتها محال لانهما اذا تخالفا حاول احدهما تحريك الجسم مثلا
والاخر تسكينه فاما ان يحصل المرادان او لا يحصل واحد منهما او يحصل
مراد احدهما دون الثاني والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلظاهر الاستحالة
واما الثاني فهو ايضا محال من وجهين احدهما ان يكون كل واحد منهما عاجزا
فلا يكونا الهين وقد فرضناهما كذلك هذا خلف الثاني ان مع قدرتهما لو امتنع
الفعل لكان ذلك الامتناع لمانع وذلك المانع ليس نفس قادرية الثاني لان
مجرد قادريته على ضد مراد الاول لا يمنع من الفعل بل المانع هو الاثر الصادر
عن قادرية الثاني لكن ذلك محال لانه اذا كان امتناع وجود كل واحد منهما
معللا بوجود فعل الاخر فلو امتنع الفعلان معا لزم وجوب حصولهما معا
لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة وحينئذ يلزم حصولهما تعليلهما حال
امتناع فعلهما وذلك محال واما الثالث فهو محال ايضا من وجهين احدهما
ان العاجز لا يكون الها فيكون الاله واحدا وهو المطلوب الثاني انه يمتنع
حصول مراد احدهما مع تعذر مراد الاخر لانا فرضناهما قادرين مستقلين

وكل ما قدر عليه احدهما لا بد ولن يقدر عليه الاخر فان قيل لا نسلم صحة
وقوع المخالفة بينهما وما ذكرتموه انما يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما نظرا الى
قادريتهما ولا نزاع فيه لكن لم لا يجوز ان يكون هناك اعتبار اخر يمنع من وقوع
المخالفة سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على صحة المخالفة بينهما مطلقا لكن هنا ما يأباه
وبيانه هو ان كل واحد منهما اذا كان عالما بجميع المعلومات كان كل واحد منهما
عالما بان اي الضدين يقع وايهما لا يقع وقد ثبت ان ما علم الله عدمه كان ممتنع
الوقوع والظاهر ان العالم بامتناع وقوع الشيء لا يكون مريدا له فاذن كل واحد
منهما يقصد ايجاد ما علم وقوعه ولا يقصد ايجاد ما علم عدم وقوعه فيمتنع
المخالفة بينهما سلمنا صحة وقوع المخالفة بينهما فلم قلتم بان ذلك محال قوله
بتقدير وقوعه لا يخلو الامر عن احد الاقسام قلنا المحال لزم من وقوع المخالفة
وليس لزوم المحال من وقوع الشيء قادحا في صحة وقوعه بدليل ان وقوع انقلاب
معلوم الله محال لافضائه الى الجهل في حق الله تعالى اما صحة ذلك الانقلاب
ليس بمحال والا لم يكن الامكان الذاتي لتغير معلوم الله حاصلا ولكان واجبا
لذاته وهو محال سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان وقوع المخالفة يلزم منه ولم
لا يجوز ان يمتنع مراد كل واحد منهما معا قوله مجرد قادرية الثاني ليس بمانع
قلنا لا نسلم ودعوى الضرورة فيه غير مسموع ثم ان ما ذكرتموه في فساد امتناع
الايجاد على كل واحد منهما لاجل الاخر منقوض بما نشاهده من التمانع في الشاهد
فان كل واحد من القادرين اذا اخذ طرف حبل وجره الى نفسه فانه يمتنع
الفعل على كل واحد منهما بسبب الاخر حتى يبقى الحبل في الوسط واذا كان التمانع
محسوسا والحجة التي ذكرتموها تبطل مطلق التمانع كانت منقوضة سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على نفي الالهين بكون كل واحد منهما قادرا على كل الاشياء لكن
ذلك الاستدلال في غير محل النزاع لانه لم يذهب احد الى اثبات صانعين

للعالم قادرين على كل المقدورات وانما الذي ذهب اليه الثنوية اثبات الهين
يقدر كل واحد منهما على نوع غير ما يقدر عليه الآخر فانهم قالوا بان احدهما يقدر
على الخير فقط والثاني يقدر على الشر فقط وما ذكرتموه لا يبطل هذا الاحتمال فاذن
ما دللتم عليه غير مختلف فيه والذي هو مختلف فيه لم تثبتوا دليلكم سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على نفي الهين قادرين لكنه لا يدل على نفي قديم آخر غير قادر والجواب
قوله لم قلتم بانه لما صحت المخالفة بينهما نظرا الى قادريتهما صحت المخالفة بينهما
مطلقا قلنا لانه اذا كان كل واحد من المقدورين صحيح الوقوع في نفسه
بذلك القادر وكان ذلك القادر موصوفا بكل الصفات المعتبرة في صدور الفعل
عنه علما بالضرورة حينئذ انه يصح صدور كل واحد من تينك المقدورين
عن تينك القادرين وذلك يكفي في تقرير هذه الدلالة قوله لما علم كل
واحد منهما ان اي الضدين يقع وايهما لا يقع كان كل واحد منهما موثرا لما علم وقوعه
قلنا علم كل واحد منهما بوقوعه تبع لوقوعه الذي هو تبع للارادة وقوعه
فلو جعلنا هذه الارادة تابعة للعلم لزمه الدور وهو محال قوله المحال
انما يلزم من وقوع المخالفة لا من صحة وقوعها قلنا لما لزم المحال من وقوع
المخالفة كان وقوع المخالفة منهما محالا لان ما يفضي الى المحال محال فيستحيل الحكم
عليه بالصحة قوله خلاف علم الله تعالى يفضي الى المحال ومع ذلك فهو
صحيح قلنا انه صحيح نظرا الى ذاته محال نظرا الى العلم وذلك لا استحالة
فيه اما هنا لما بينا ان هذه المخالفة صحيحة نظرا الى حال كل واحد من
القادرين ثم بينا ان هذه المخالفة من تلك الجهة تفضي الى المحال فيلزم
ان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة موصوفا بالصحة والامتناع وهو
محال فثبت ان القول بوجود الهين مما يفضي الى المحال وهو المقصود قوله
لا يجوز ان يكون تجرد قادريه احدهما مانعا عن صدور الفعل من القادر

الآخر قلنا لانا نعلم بالضرورة ان القادر الآخر لو لم يحاول ضد مقدور القادر
الاول فانه لا يستحيل على القادر الاول الذي هو قادر على الفعل ان يوجد مقدوره
والقدح ذلك في كونه تعالى قادرا واما ما اوردوه من وقوف الحبل الذي
يتجاذبه قادران الى طرفين فان منعنا القول بالتولد على ما هو مذهبنا
بطل الكلام وان سلمنا ذلك قلنا ان كل واحد من الاعتمادين مانع من تولد
الحركة عن الاعتماد الآخر فالمانع حاصل حال الامتناع اما هنا فالمانع غير
حاصل فظهر الفرق قوله لم لا يجوز اثبات الهين يكون كل واحد منهما قادرا
على نوع آخر من المقدورات قلنا لما بينا ان القادر على ايجاد بعض الممكنات
لا بد وان يكون قادرا على ايجاد كل الممكنات قوله لم لا يجوز اثبات قديم
آخر عاجز قلنا لان الامة مجمعة على فساد ذلك الحجة الثالثة
انا بينا ان الاله يجب ان يكون قادرا على جميع الممكنات الى آخرها تقرير
هذه الحجة هو ان يقال لو قدرنا وجود الهين لكان كل واحد منهما قادرا
على جميع الممكنات ضرورة ان القادرية يكون من لوازمهما مع ان نسبتها الى
كل الممكنات على السواء فيجب قدرتهما على جميع الممكنات وحينئذ يكون
مقدور احدهما عين مقدور الآخر فلو فرضنا ان كل واحد منهما قصد الى ايجاد
شيء معين فاما ان يقع ذلك الشيء بهما معا او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما
دون الآخر والاقسام باسرها ممتنعة اما الاول فباطل لان استناد
الاثر الى المؤثر انما كان لامكانه والاثر اذا اجتمع المؤثر التام كان واجب الحصول
ووجوب حصوله مانع من الاستناد الى المؤثر الثاني فلو اجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان يلزم من ذلك استغناء ذلك الاثر بكل واحد منهما فيلزم
افتقاره اليهما واستغناؤه عنهما وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال
واما القسم الثاني وهو ان لا يقع بواحد منهما فمحال ايضا لوجهين اما
اولا فلانه يلزم ان يكون كل منهما عاجزا فلا يصلحان للالهية وقد فرضناهما

الهين قادرين هذا خلف واما ثانيا فلان المانع من وقوعه بهذا القادر
وقوعه بذلك القادر والمانع من وقوعه بذاك وقوعه بهذا فلا يمتنع وقوعه
من هذا الا بعد وقوعه من ذاك ولا يمتنع من ذلك الا بعد وقوعه من هذا
فلو امتنع وقوعه بهما لتحقق وقوعه بهما وهو جمع بين النقيضين وهو
محال واما القسم الثالث وهو وقوعه باحدهما دون الاخر فهو محال
لانهما لو استويا في القادرية كان وقوع الاثر من احدهما دون الاخر ترجيحا من
غير مرجح وهو محال ؛؛ الحجة الرابعة لما اشتركا في الامور المعتبرة في
الالهية الى اخرها ؛؛ تقريره هذه الحجة هو ان يقال لو قدرنا وجود
الهين لاشتركا في الامور التي لا بد منها في الالهية فلا يخلو اما ان يمتاز احدهما
بشيء اخر اوله يمتاز فان كان الاول لزم عدم الاثنينية على تقدير ثبوتهما هذا
خلف وان كان الثاني فهو باطل من وجهين اما اولا فلانه يلزم منه
التركيب على ذات واجب الوجود وقد عرفت ان كل مركب فهو ممكن وعرفت
ايضا ان كل ممكن فهو محدث فيلزم حدوث كل واحد منهما هذا خلف
واما ثانيا فلان ما به الامتياز اما ان يكون معتبرا في الالهية او لم يكن
فان كان الاول كان عدم الاشتراك فيما به حصل الامتياز يقتضي عدم الاشتراك
في الالهية وذلك موجب عدم الالهية كل واحد منهما هذا خلف فحينئذ كان
ذلك امرا زائدا في الامور التي لا بد منها في الالهية والزائد على الكمال المطلق
فيلزم النقص في حق كل واحد منهما فلا يكونا الهين وقد فرضنا هما الهين هذا
خلف وبعبارة ما به الامتياز ان كانت صفة كمال فالخالي عنه يكون ناقصا
وان لم يكن صفة كمال فالموصوف به يكون موصوفا بما لا يكون فيه كمال فيكون
ناقصا ؛ مما يستدل به الاصحاب في هذه المسئلة هو ان احد الالهين
ان كان كافيا في تدبير العالم كان الاخر ضايعا غير محتاج اليه وذلك نقص
وان لم يكن كافيا فهو ناقص ايضا فلا يكون الها وايضا فان احد الالهين

اما ان يقدر على ان يستر شيئا من افعاله عن الاخر او لا يقدر فان قدر لزم كون المستور
عنه جاهلا وان لم يقدر لزم كونه عاجزا او ايضا العدد ناقص لاحتياجه الى
الواحد والواحد الذي يوجد من جنسه عددنا نقص انفصال العدد زايد منه
والناقص لا يكون الها شبهة الخصم انا نجد في العالم خيرا او شرا وفاعل الخير لا بد وان يكون
خيرا وفاعل الشر لا بد وان يكون شريرا والفاعل الواحد لا يكون خيرا وشريرا معا
فلا بد من القول بوجود الهين والجواب ان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير
فهو عاجز لا يصلح للالهية وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير لان الراضي بافعال
الشرير شرير واما المسئلة الرابعة التي بعد مسئلة التوحيد فهي ظاهرة وحاصلها
يرجع الى ثنا وثلاث مذهب بعض المشركين فلا حاجة بنا الى شرح ذلك ؛؛

الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما المسئلة الاولى في
خلق الافعال الى اخرها ؛؛ اعلم ان للناس في الافعال الاختيارية التي
للحيوانات قولان احدهما ان ذلك الحيوان غير مستقل بايجاده واصحاب هذا
القول اختلفوا على مذاهب اربعة الاول هو ان الله تعالى يوجد للعبد
القدرة والداعية ثم هما يوجبان وجود المقدور فيكون العبد فاعلا للفعل
ومع ذلك يكون بقضا الله تعالى وهذا هو الذي اختاره في الكتاب وهو مذهب
امام الحرمين وجمهور الفلاسفة وبه قال ابو الحسين البصري مع انه كان يدعي
العلم الضروري في كون العبد موجد الافعال نفسه الثاني ان الفعل واقع بالقدرتين
وهو قول ابي اسحق الاسفرايني الثالث ان ذات الفعل واقعة بقدرة
الله تعالى لكن صفة الفعل من كونه طاعة او معصية بقدرة العبد وهو مذهب
القاضي ابي بكر الباقلاني الرابع انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا في الفعل
ولا في صفته بل الله يخلق الفعل ويخلق له قدرة متعلقة بذلك الفعل لا تاثير لها
فيه اصلا وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله عليه القول
الثاني قول من قال الحيوان مستقل بايجاد فعله وهو مذهب المعتزلة ثم

منهم من قال بان العلم بكون العبد موجدا للافعال نفسه ضروري ومنهم من
قال انه استدلالي فهذا تفصيل المذاهب وقد احتج المصنف رحمه الله
في تقرير ما اختاره في الكتاب بان قال القدرة الصالحة للفعل فهذه القدرة
هل هي صالحة للترك اولم تكن فان لم تكن صالحة للترك ولا شك بان هذه القدرة
مخلوقة لله سبحانه وتعالى فاذا كانت غير صالحة للترك وهي مخلوقة لله تعالى
لا محالة خالقا الصفة موجبة للفعل وغير صالحة للترك اي لا يكون العبد
بها متمكنا من تركه فيلزم ان يكون الفعل واقعا بقضا الله تعالى اذ لا معنى لقولنا
فعل العبد واقع بقضايه سوى ان الله تعالى خالق في العبد صفة موجبة
للفعل عندها لا يمكن العبد من ترك ذلك العبد واما اذا كانت قدرة
العبد صالحة للترك ايضا بحيث يصح منه الفعل معها تارة والترك اخرى فنقول
ترجح الفعل على الترك او الترك على الفعل لا يخلو اما ان يفتقر الى مرجح او لا يفتقر
فان افتقر الى مرجح فنقول ذلك المرجح اما ان يكون من الله او من العبد او لا من الله
ولا من العبد فان كان ذلك المرجح من الله فنقول عند حصوله لا بد وان يجب
الفعل لان عند المرجح يكون الفعل اولى والا لم يكن المرجح مرجحا فنقول تلك الاولوية
اما ان لا تنتهي الى حد الوجوب وهو باطل لما سياتي في الكتاب او تنتهي
الى الوجوب فيكون الفعل واجبا والترك ممتنعا وهو المطلوب واما ان كان
ذلك المرجح من العبد فهو محال لان الكلام في كيفية فاعليته لذلك المرجح كالكلام
في كيفية فاعليته لذلك الفعل فان كان لمرجح اخر تسلسلت المرجحات والارادات
وذلك محال او يلزم انتهاوها الى مرجح حاصل فيه اضطرارا من فعل الله وحينئذ
يكون الفعل واقعا بقضا الله واما ان كان ذلك المرجح لا من الله ولا من
العبد فهو محال لانا لو جوزنا حدوث ارادة مرجحة لا عن محدث لما امكننا
الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى وهو باطل هذا كله اذا قلنا
بان ترجح احد طرفي الفعل يفتقر الى مرجح على تقدير صلاحية قادريته للفعل

والترك اما اذا قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح فقد حصل الرجحان لا عن مرجح والرجحان
بدون المرجح محال ولان تجويز ذلك يبطل القول بافتقار الجايزات الى المؤثر
ويسد من ذلك ايضا باب اثبات العلم بالصانع وهو محال فان قيل السوال
على ما ذكرتموه من وجوه ثلثه الاول ان ما ذكرتموه فاسد الاعتبار لانه استدلال
على ما دل على صحته ضرورة العقل وبيانه هو ان كل عاقل يعلم بالضرورة ان افعاله
موقوفة على دواعيه فمتى اشتد به الجوع اكل الطعام ومتى اعتقد ان فيه
سما انصرف عنه وكذا القول في ساير الافعال فانه متى علم مصلحة الشي فعله
ان احتاج اليه ومتى علم ضرر الشي اجتنب عنه بالضرورة فما ذكرتموه لا يقدح
في ذلك فما بنا حاجة الى الجواب عنه وان كان فاسدا فهو قدح في الضروريات
فلا يستحق الجواب السوال الثاني لم قلتم بانه اذا كان المرجح من الله يجب
الفعل ولم لا يجوز ان يقال عند احداثه للداعية يكون الفعل اولى لا انه ينتهي الى حد
الوجوب كما ذهب اليه محمود الخوارزمي من متاخري المعتزلة وهذا هو
السوال المذكور في الكتاب وتقريره هو ان القادر نسبته الى احد
مقدوريه كنسبته الى المقدور الاخر فلا يترجح احدهما على الاخر الا عند الداعي
ولكن ذلك المرجح لا ينتهي الى الوجوب الانسان انما يستحق المدح اذا ترك بعض
شهواته مع توفر دواعيه عليها وذلك يدل على امكان الترك عند الترجيح
السوال الثالث سلمنا انه اذا افتقر ترجح احد الطرفين على الاخر
الى المرجح يلزم منه ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان لا يفتقر ذلك الى مرجح قوله
بان رجحان الجايز بدون المرجح محال قلنا متى في حق القادر او في حق غيره
الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه هو ان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان
متساويان فانه يختار احدهما على الاخر لا لمرجح والجواب عن السوال الاول
وهو قوله بان ما ذكرتموه استدلال على فساد ما علم بالضرورة صحته فنقول
لو كان العلم بكون العبد موجدا لافعال نفسه ضروريا لكان مشتركا بين العقلا

وليس كذلك فانه نا اذا رجعنا الى انفسنا لم نعلم الآن بهذه الافعال لا تحصل
الا على حسب قصورنا فاما ان يكون المؤثر فيها نحن فذلك مما لا نجده من انفسنا
وايضا فلان من اعتبر احوال نفسه فانه يعلم ان ارادته للشي لا تتوقف على
ارادته لتلك الارادة بل سوا اراد تلك الارادة او لم يردها فانه تحصل له تلك
الارادة ويعلم انه متى حصلت الارادة الجازمة للشي فانه لا بد وان يحصل المراد
وانه قبل حصول تلك الارادة لا يحصل ذلك المراد واذا كان العلم بصحة جميع ذلك
حاصلا علم بالضرورة انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيب الارادة منه
فكيف يمكن دعوى العلم الضروري بكون العبد موجدا للافعال بنفسه واما
السوال الثاني وهو قوله لم لا يجوز ان يكون المرجح من الله ثم لا يصير الفعل مع
هذا الرجحان منتهيا الى حد الوجوب قلنا هذا باطل للوجوه المذكورة
في الكتاب اما الاول فهو قوله ان المرجوح اضعف حالا من المساوي
الى اخره وتقريره انه اذا كان المرجح موجودا لكون رجحان احد الطرفين
ثابتا والا لم يكن المرجح مرجحا واذا كان رجحان احدهما ثابتا لزم ان يكون الطرف
الاخر مرجوحا لا محالة ولا شك ولا خفا بان المرجوح اضعف حالا من الممكن المتساوي
الطرفين فلما امتنع حصول الممكن المتساوي لا لمرجح على ما بيناه فاولى بان يمتنع
حصول الممكن المرجوح واذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح
لامتناع الخلو عن النقيضين ... ان عند حصول الداعي الى اخره ...
تقرير هذا الوجه هو ان يقال عند حصول الداعي الذي هو المرجح لاحد طرفي
الفعل لا يخلو اما ان يحصل الطرف الثاني او لا يحصل فان حصل فقد حصل
لا لمرجح والخصم يسلم ان وقوع الممكن لا عن مرجح محال فيمتنع حصوله واذا لم يحصل
لا بد من وجوب حصول هذا الطرف ضرورة انه لا خروج عن احد طرفي النقيض
الثالث ان عند حصول ذلك المرجح الى اخره ... تقرير هذا الوجه
هو ان يقال ان عند حصول ذلك المرجح لاحد الطرفين لا يخلو اما ان يمتنع حصول

الطرف الاخر او لا يمتنع فان كان الاول وجب حصول الفعل وان كان الثاني
فنقول عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع حصول الفعل تارة ولا حصوله
اخرى وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض تارة واقعا وتارة
غير واقع واختصاص احد الوقتين بالوقوع والثاني باللاوقوع اما ان يتوقف على
انضمام قيد زايد اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الذي حصل اولا تمام الترجيح
لانه كان لا بد معه من هذا القيد لكنا كنا فرضنا ان الحاصل قبل هذا القيد
كان كافيا في حصول هذا الترجيح هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في المجموع
الحاصل من المرجح اولا ومن هذا القيد فان لم يصر الرجحان واجبا افتقر الى
مرجح اخر ولزم التسلسل وهو محال وان وجب فهو المقصود واما ان كان
اختصاص احد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام قيد زايد الى ما كان حاصلا
اولا مع ان نسبة ذلك المرجح الذي كان حاصلا اولا الى وقتي الوقوع واللاوقوع
بالسوية لزم رجحان طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال
السوال الثالث وهو قوله استقلال الممكن عن المرجح محال في حق القادر ام
في حق غيره قلنا مطلقا والعلم به ضروري واما الهارب فلا نسلم
انه يختار احد الطريقين لا لمرجح بل الله تعالى يخلق فيه ارادة ضرورية لسلوك
احد الطريقين دون الاخر فاما اذا لم يخلقها فيه توقف اذا عرفت هذا
فنقول لنا لما اعترفنا بان الفعل واجب الحصول الى اخره ... لما قرر المصنف
رحمه الله ما ذهب اليه في هذه المسالة اراد ان يبين ان ما ذهب اليه اولى
بالاختيار من ساير المذاهب في هذه المسالة وبيانه هو ان بتقدير ان
يقال ان العبد موجد للافعال يلزم منه مخالفة كثير من الايات الواردة
في اضافة الاشيا بالكلية الى الله تعالى مثل قوله هل من خالق غير الله الله
خالق كل شي والله خلقكم وما تعملون قل كل من عند الله الى غير ذلك من الايات
واما على تقدير نفي القدرة بالكلية عن العبد يلزم منه ايضا مخالفة

كثيرة من الايات وهي الافعال التي فيها اضافه الافعال الى العباد مثل قوله
جزاء بما كانوا يعملون نجزا بما كانوا يكسبون اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وما
ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين الى غير ذلك من الايات اما اذا قلنا بان الفعل
لا بد من حصوله عند مجموع القدرة والداعيه للعبد فقد اعترفنا بان العبد
فاعل للفعل فلا يلزم منه مخالفه الايات الوارده في اضافه الافعال الى العباد
واذا قلنا بان مع كون المؤثر في الفعل مجموع الداعي والقدره فقد حصل ذلك المجموع
بخلق الله والحاده ومشيته فقد اعترفنا بان الكل من الله فلا جرم لا يلزمنا مخالفه
شي من الايات الوارده في ان الكل واقع بخلق الله تعالى وتكوينه فثبت ان
هذا المذهب اولى بالاختيار من هذين المذهبين المذكورين واما انه من
مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني رحمه الله فلان من لوازم صحه مذهبه
وقوع مقدور واحد بين قادرين وقد عرفت في باب التوحيد استحالته واما
انه هو اولى من مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني فلان مذهبه ضعيف ايضا
وذلك لان حصول اختيار العبد لجعل ذلك الفعل طاعة دون جعله معصية
لا بد له من مرجح وذلك المرجح اما ان يكون من الله او من العبد او لا من الله ولا من العبد
ويعود الكلام المذكور بعينه فيه وايضا وكل دليل دل على استحاله وقوع
الفعل بقدرة العبد بعينه يدل على استحاله وقوع تلك الصفه بقدرته
فبطل القول بذلك ومما يستدل به على استحالة وقوع الفعل بقدرة العبد
على سبيل الاستقلال امور احدها لو كان العبد قادرا على ايجاد بعض الممكنات
لكان قادرا على كل الممكنات لان المصحح للمقدوريه الامكان وهو عام يجب
عموم الصحه وقد تقدم تقرير ذلك واللازم منتف اجماعا فينتفي الملزوم
وثانيها لو كان العبد موجدا الافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جوزنا
الايجاد من غير علم بطل دليل اثبات عالميه الله تعالى ولان القاصد الى ايجاد
الشي لا بد وان يكون عالما به والعلم به ضروري لكنه غير عالم بتفاصيلها اما

اولا ففي حق النائم واما ثانيا فلان الفاعل للحركه البطيئه قد يفعل السكون
مع انه لا شعور له به فوجب ان لا يكون موجدا لها وثالثها اذا اراد العبد
تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان لا يقعا او يقع كل واحد منهما وهما باطلان
على ما مر في مسئله التوحيد او يقع احدهما دون الاخر وهو باطل ايضا لان القدرتين
متساويتان في التاثير في ذلك المقدور والواحد وحده حقيقيه لا تقبل التفاوت
فاذن القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود المقدور على السويه وانما التفاوت
في ان الله تعالى قادر على غير ذلك من المقدورات واذا كان كذلك استحال الترجيح
ورابعها ان الفعل الاختياري لا يقع الا بعد تعلق القصد والاختيار به
والكافر لا يقصد الكذب ولا اختيار احداث الجهل لا يقصد الا العلم والصدق
وكان يجب ان لا يحصل له الا العلم والصدق فلما قصد العلم وحصل له الجهل
علمنا ان ذلك ليس بايقاعه بل بايقاع غيره " واما الخصم فانه قال العلم
بكون العبد موجد الافعاله علم ضروري الى اخره " لما قررنا احتاج في الكتاب
اراد ان يذكر ما ذكره الخصم ليجيب عنه قد عرفت ان من المعتزله من يدعي
العلم الضروري في كون العبد موجدا لافعال نفسه ومنهم من يقول بانه
استدلالي اما الذين ادعوا الضروره فيه فقد احتجوا بما ذكره المصنف
هنا وهو ظاهر فلا نشتغل بشرحه واما ما ذكره من الجواب عن دعوى
الضروره في كون العبد موجد الافعال نفسه فوجهه ان نقول التصديق مسبوق
بالتصور فبينوا اولا ما معنى كون العبد موجد الافعال نفسه ثم ادعوا الضروره
فيه فنقول ان اردتم بكونه فاعلا للفعل هو انه قادر على الامرين اعني الفعل
والترك وان نسبه قدرته الى كل واحد من الفعل والترك على السويه ثم انه في حال
كون قدرته بالنسبه اليهما على السوا يصدر منه الفعل من غير ان ينضم اليه
داعية الفعل ومن غير ان يخص ذلك القادر هذا الفعل بمرجح البته فهو ممنوع
بل بديهه العقل شاهده باستحاله صدور الفعل عنه في تلك الحاله وان عنيتم

به ان عند انضمام الداعية المرجحة الى القدرة يصدر عنه الفعل لا محالة
فذلك عين مذهبنا فانه لما كان عند اجتماع القدرة والداعية يجب الفعل
وعند انتفاء كل واحد منهما او واحد منهما امتنع الفعل يكون الافعال كلها بقضاء الله
وقدره واعلم بان الفرقة الاخرى من المعتزلة وهم الذين قالوا كون العبد موجدا
لافعال نفسه ليس بضروري بل هو استدلالي احتجوا على صحة مذهبهم بالمعقول
والكتاب والسنة والاجماع اما المعقول فمن وجوه احدها انهم لولا
الاستقلال بالفعل لكان الامر والنهي باطلا وثانيها ان القول بان الله
هو الخالق لافعال العباد يسد باب اثبات العلم بالصانع فانه لا يمكن
اثبات العلم به الا بان نقول العالم محدث يحتاج الى محدث قياسا
على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في هذا القياس لا يمكنه
هذا الاستدلال ويسد باب النبوة وذلك لانه اذا كان تعالى هو
الفاعل لجميع القبائح لا يمتنع ان يظهر المعجز على الكذابين فلا يتميز النبي الصادق
من الكاذب وثالثها لو خلق الله الكفر في الكافر لكان قد خلقه للعذاب
المؤبد فلم يكن له عليه نعمة وليس كذلك لقوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة
الله كفرا فان قيل لله تعالى عليه نعم دنياوية قلنا اللذات الدنيوية
بالنسبة الى العذاب المؤبد كالقطرة بالنسبة الى البحر وذلك لا يعد نعمة
الا ترى ان من جعل السم في الحلوا فانه لا يعد اللذة الحاصلة منه نعمة
فكذلك هنا ورابعها لو خلق الظلم في الظالم لما صح وصفه بكونه ظالما
لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولما صح وصف العبد بكونه ظالما لانه
لم يفعل شيئا من ذلك وخامسها لو خلق الكفر في الكافر ثم كلفه بالايمان
كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وسادسها لو كان الله هو الخالق لافعالهم لما استحقوا الثواب
والعقاب واما الكتاب فمنه قوله تعالى فتبارك الله احسن

الخالقين وكذلك جملة الآيات المشتملة على اثبات العمل للعبد مثل قوله
تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا الآية وقوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه وقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
في الارض وبالجملة كل ما في القران من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف
العباد بكونهم محسنين او مسيئين يدل على كونهم فاعلين واما السنة فقوله
صلى الله عليه وسلم كل ميسر لما خلق له وقوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله واما
الاجماع وهو ان الرضا بقضاء الله واجب بالاجماع فلو كان الكفر من خلق الله لكان
واقعا بقضائه وكان يجب الرضا به والرضا بالكفر كفر والجواب عن الاول
ان هذا السؤال لازم عليكم من وجوه الاول ان علم الله تعالى بعدم
الايمان ووجود الايمان متضادان فيكون الامر بالايمان مع قيام العلم بعدم
الايمان امرا بالجمع بين الضدين اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى كان
عالما من الازل الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان
وكان هذا امرا بالجمع بين المتنافيين فالقول بتكليف ما لا يطاق
لازم عليكم في مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الاعمال ولا جواب
لكم عن هذا الالزام الا بان تلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها الا انكم تكفرون من يقول بهذا القول الثاني
في الالزام انه تعالى اخبر عن بعض الكفار بانهم لا يؤمنون اصلا بقوله ان
الذين كفروا سواء عليهم الى قوله لا يؤمنون فلو امنوا لصار خبر الله كذبا
والكذب عليه محال اما عندنا فلذاته واما عندكم فلانه يدل
على الجهل والحاجة وهما محالان والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان
منهم محالا مع انهم كلفوا به والثالث في الالزام انه كلف ابا لهب
بالايمان واخبر بانه لا يؤمن ومن الايمان هو التصديق في كل ما اخبر عنه فيكون
اخبارا بعلم ايمانه داخلا في ايمانه فيكون ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه

لا يومن والسابع في الالزام ان التكليف على العبد ان كان حال استوا الداعيين
استنع الفعل لان تكليفه بالترجيح حال الاستوا تكليفا بما لا يطاق وان كان
حال رجحان احدهما على الاخر كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا ولا قدرة
على الواجب ولا على الممتنع واعلم بان اصحابنا عارضوا المعتزلة بامرين
احدهما ان الذوات عندهم ثابتة في الازل فلا يكون للعبد فيهما تاثير والوجود
حال والاحوال غير مقدورة عندهم واذا لم يكن الذات والوجود مقدورا
كان التكليف بالايجاد تكليفا بالمحال الثاني ان الامر بمعرفة الله
حاصل فهذا الامر اما ان يتوجه على العبد حال معرفته فيكون ذلك امرا
بتحصيل الحاصل او قبل كونه عارفا بربه وقبل عرفانه به لا يعرف امره فتوجه
ذلك الامر عليه يوجب التكليف بما لا يطاق والجواب عن الثاني
انا لا نثبت العلم بالصانع بالقياس على افعالنا بل نثبته بالطريق الذي
سناه واما حديث سد باب النبوة فنقول انما تصح اظهار المعجز
على الكاذب اذا كان الغرض منه تصديق الكاذب لكنه غير متعين لذلك
بل جاز ان يكون لاغراض اخر نحو كونه لطفا لاقوام اخر او معجزة لنبي اخر او اجابة
لدعوة ولي او تكرر العادة مستمرة او ابتدا عادة فبتقدير ان يكون الغرض
احد ما ذكرنا من الامور لم يكن قبيحا واعلم ان هذا الجواب فيه نظر
لانه يقال هب انه اذا كان الغرض منه شيا اخر يلزم ان لا يكون ذلك قبيحا من الله
لكن اذا جوزتم اظهار المعجز على يد الكاذب سوا كان ذلك لغرض تصديق
الكاذب او لغيره من الاغراض المذكورة انسد باب الاستدلال بظهور المعجزات
على صدق الانبيا وذلك سد باب النبوة بل الجواب الشافي عنه ما ذكره
امام الحرمين قدس الله روحه العزيز وهو ان المعجز يفيد العلم الضروري
بكون المتحدي صادقا ولذلك كان من قدح في المعجز انما قدح لاعتقاده انه ليس
من فعل الله بل هي من باب الحيل والطلسمات لا انه يسلم كونها من فعل الله

ثم قدح في دلالتها على الصدق فتجويزنا اظهار الله تعالى المعجز على يد الكاذب
لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ان تجويزنا انقلاب الاشيا عن مجاريها العادية
لا يقدح في العلم الضروري الحاصل ببقائها على مجاريها وعن الثالث انه ليس لله
تعالى على الكافر نعمة غير النعم الدنيوية فان من اعطى السكين لغيره وعلم منه انه
يقتل به نفسه لا يكون بهذا الاعطا انعاما عليه فلذلك لما علم الله تعالى
من الكافر ان التكليف يفيد الاستحقاق الابدي للعقوبة فكيف يكون بهذا
التكليف انعاما عليه فاذن ليس له عليه انعام ديني وعن الرابع ان عنيتم
بالظالم كونه موجد الظلم فينا فهذا يكون الزاما للشي على نفسه وان عنيتم
به تجويز اطلاق لفظة الظالم عليه فذلك غير لازم لان الاسامي توقيفية
وعن الخامس ان تكليف ما لا يطاق واقع على ما بيناه وعن السادس
ان عندنا الاستحقاق ثابت لكن لا غير واما قوله فتبارك الله احسن الخالقين
فنقول الخالق هو المقدر ونحن نقول بموجبه فان العبد مقدر وان لم يكن
فاعلا واما النصوص الدالة على كون العبد فاعلا من الايات والاحاديث
فنقول ان قلنا بان القدرة الحادثة مع انضمام الداعية اليها موجبة للفعل
كما هو اختيار المصنف رحمه الله اندفع الاشكال بالكلية وان قلنا بانها
غير موثرة فيه اصلا كما هو مذهب شيخنا الاشعري قدس الله روحه قلنا
في الجواب طريقان الاول ان نقول انها معارضة بالنصوص الدالة على
اضافة الفعل الى الله تعالى مثل قوله الله خالق كل شي وقوله تعالى الله خلقكم
وما تعملون وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقوله تعالى ربنا اجعلنا مسلمين
وقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والايمان نعمة فوجب ان يكون الله فاعله
للايمان فيكون فاعلا للكفر ايضا لعدم القائل بالفصل الطريق الثاني
هو انا وان نفينا كون العبد موجدا لافعاله بنفسه لكنا لا ننفي كونه مكتسبا
ثم في الكسب قولان احدهما ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد لو اختار الطاعة

فانه تعالى خلقها فيه وان اختار المعصية فانه تعالى خلقها فيه واذا
كانت المكنة بهذا المعنى حاصلة فلم لا يكفي ذلك القدر في صحة اضافة الفعل
الى العبد وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه شيخنا الاشعري رحمه الله عليه
القول الثاني ان ذات الفعل بخلق الله لكن صفة كونه طاعة او معصية
بكسب العبد فلم لا يكفي هذا القدر في صحة اضافة الفعل اليه وقد عرفت
ان هذا اختيار القاضي وعرفت ايضا ضعفه وللقائل ان يقول
على الاول ان الله تعالى انما انزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا حجة لهم ولو كان
المراد من الآيات التي ذكرتها كون افعال العباد بخلق الله تعالى لقالت العرب
للرسول صلى الله عليه وسلم كيف تامرنا بالايمان وقد خلق الله فينا الكفر وطبع على
قلوبنا فكان ذلك قادحا في نبوته ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس المراد ما ذكرتموه
وعلى الثاني ان العبد لا يخلو اما ان يكون مستقلا بادخال شيء في الوجود
او لم يكن فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان الثاني
كان العبد مضطرا لانه تعالى اذا خلقه في العبد حصل لا محالة واذا لم يخلق
امتنع حصوله فيه فيكون مضطرا فلا يكون له كسب فيه فان قيل
الكسب عندنا عبارة عن الفعل الذي يقع بقدرة الله لكنه يكون مقارنا
لقدرة العبد ومتعلقا بها فعلى هذا لا يلزم من كونه مضطرا انتفاء اسم الكسب
عنه بهذا التفسير قلنا ترجح احد تعلقي القدرة الحادثة على تعلقها
الثاني ان وقع بالعبد فقد اعترفتم بتاثير قدرة العبد او بالله فلا يكون
ذلك الترجيح مضافا اليه اصلا فلا يكون له فيه كسب البتة اللهم
الا ان يقال ترجيح احد التعلقين على الآخر ليس امرا ثبوتيا فلا يلزم من اضافته
الى العبد كونه موثرا في الترجيح اذ لو كان ثبوتيا لكان وقوعه بالقدرة
والاختيار وكان تاثير القدرة والاختيار فيه زائدا عليه ولزم التسلسل
المسئلة السادسة في اثبات القدرة للعبد الى آخرها اعلم

ان الناس اختلفوا في القدرة فقال قوم انها عبارة عن نفس المزاج وهو باطل 105
لان المزاج كيفية متوسطة من الكيفيات الاربعة فهي من جنسها الا انها
اضعف منها بسبب انكسار بعضها بالبعض ولما لم تكن القدرة من جنس تلك
الكيفيات علمنا انها ليست بمزاج وقالت الفلاسفة انها عبارة عن سلامة
الاعضاء عن الآفات وكان المصنف جعل القدرة عبارة عن مجموع هذين
المعنيين فقال انها عبارة عن سلامة البنية واعتدال المزاج وذهب
الشيخ الاشعري رحمه الله عليه الى ان القدرة صفة ثبوتية قائمة بالقادر
مغايرة لسلامة البنية واعتدال المزاج واما المصنف رحمه الله عليه
فتقرير حجته هو ان يقال نحن بذلك تفرقة ضرورية بين بدن الانسان الصحيح
الاعضاء السليم عن الآفات القادر على الحركات والسكنات وبين المريض العاجز
عن الفعل فتلك التفرقة ان كانت عائدة الى سلامة البنية واعتدال المزاج
فهو المطلوب وان كانت عائدة الى صفة اخرى وراء ما ذكرنا فهو محال على
ما سنبين فساد هذا المذهب وان كانت عائدة الى شيء آخر غير ما ذكرنا
فلا بد من افادته لنتكلم عليه وقد احتج الشيخ الاشعري رحمه الله على
ان القدرة صفة اخرى وراء ما ذكره المصنف بما ذكر في الكتاب وتقريره
هو ان يقال نحن نميز بين حركة القادر السليم الاعضاء وبين حركة المرتعش والزمن
المقعد في ان حركة القادر موافقة لارادته مستقيمة منظومة ولا كذلك
حركة المرتعش واما الزمن فعاجز عن الحركة فلولا انه اختص القادر السليم
عنهما بصفة موجبة لتلك الحركة المنظومة الموافقة لارادته والا لم يكن
اختصاصه بذلك اولى من اختصاص المرتعش والزمن بذلك فلما اختص السليم
القادر بذلك دل ذلك على وجود صفة موجبة له وهي المسماة بالقدرة
فيقال له الى آخره لما فرغ من تقرير حجة الشيخ الاشعري رحمه الله شرع
في الاعتراض عليها وتقريره هو انا لا نسلم وجود هذه التفرقة وذلك لان

هذه التفرقة لو حصلت فاما ان يكون حصولها قبل حصول الفعل او حال
حصوله او بعده والاقسام باسرها باطلة فوجب القول بامتناع هذه التفرقة
اما انتفا القسم الاول فلان القدرة عندكم لا تثبت قبل الفعل وانما
تثبت معه فلو كانت التفرقة الحاصلة قبل صدور الفعل انما كان لاجل
القدرة التي مقارنة للفعل يلزم ان يكون سبب الشي متاخرا عن مسببه
وهو محال واما انتفا القسم الثاني فلان حال حصول الفعل يمتنع الترك
لان حال حصول الفعل فالفعل موجود فلو تحقق الترك ايضا لزم اجتماع النقيضين
فاذن لا فرق في عدم القدرة على الترك حال حصول الفعل بين القادر والعاجز
واما انتفا القسم الثالث فظاهر اذ لا قدرة للعبد على الفعل المعدوم
واعلم بان اصحابنا اجابوا عن هذا الاعتراض بوجهين الاول ان الفرق
الذي نجده في النفس معلوم بالضرورة وما ذكرتم من قبيل التشكيك في الضروريات
فلا يستحق الجواب الثاني انا نختار القسم الثاني قوله لا فرق في عدم
القدرة على الترك بين القادر والعاجز حال حصول الفعل قلنا مسلم لكن
لم قلتم بان هذا يبطل الفرق الذي نجده من انفسنا بالضرورة وهذا لانه
لا قدرة للمرتعش على تلك الحركة والمختار له قدرة وان تساويا في انه لا قدرة
لواحد منهما على الترك حال حصول الفعل وايضا فيقال لما ادعى
حصول هذه التفرقة الى اخره هذا تقرير السوال على مذهبنا بطريق
اخر وهو ان يقال متى تدعي حصول هذه القدرة للقادر تدعي حصولها
له حال ما يخلق الله القدرة فيه على الفعل او قبله او بعده اذ فعل العبد
عندكم مخلوق لله تعالى وليس للعبد فيه اثر البتة والاول محال لان
حصول الفعل حال ما خلقه الله ضروري والثاني محال لان حصول
القدرة قبل ان يخلق الله تعالى الحركة عندكم والثالث محال لان المعدوم
لا قدرة للعبد عليه ولا يصلح قدرته للاعادة واعلم ان اختيار اصحابنا

106 ان هذا الامتياز يحصل حال ما يخلق الله الفعل قوله حصول الفعل حال ما خلقه الله
ضروري فنقول ان اريد به انه لا بد من حصول الفعل الفعل فهذا مسلم لكن لم قال
انه غير مقدور وان اريد بكونه ضروريا انه غير مقدور فهذا محل النزاع فلا يصح
ان يجعل دليلا على بطلانه سلمنا حصول التفرقة لكن لم لا يجوز ان
يقال الى اخره اعلم ان المصنف منع اولا حصول التفرقة المذكورة وتمسك
على عدم حصولها بالطريقين المذكورين والان ساعد على حصولها لكنه يقول
لم لا يجوز ان يكون تلك التفرقة عائدة الى مجرد اعتدال المزاج وتقريره هو انه اذا
اجتمع الحار والبارد والرطب واليابس انكسرت سورة كل واحد منها سورة
الاخرى فيحدث من ذلك كيفية متوسطة بينها معتدلة فيكون تلك التفرقة
عائدة الى تلك الكيفية المعتدلة وقد عرفت ضعف هذا الاحتمال والحق
عندنا ان العلم بحصول هذه التفرقة ضروري الى اخره لما بين بطلان
كون تلك الصفة مغايرة لاعتدال المزاج اشار الى ما اختاره اولا فقال
التفرقة الحاصلة بين القادر والعاجز ضروري وتلك التفرقة عائدة الى سلامة
المزاج واعتداله ثم ان تلك القدرة بهذا التفسير الصالحة للفعل متى انضم
اليها الداعية الموجبة لترجح الفعل على الترك صار مجموعها علة للفعل كما اختاره
في المسألة السالفة المسألة الثالثة قال ابو الحسن الاشعري
رحمه الله عليه الاستطاعة لا توجد الا مع الفعل الى اخرها لما فرغ من اثبات
القدرة للعبد شرع في بعض احكامها فمن جملتها انها مقارنة ويستحيل وجودها
قبله على ما ذهب اليه شيخنا الاشعري وذهبت المعتزلة والفلاسفة
والكرامية الى ان القدرة قبل الفعل واختلفت المعتزلة في وجودها مع الفعل
فذهب بعضهم الى انه يمتنع بقاؤها الى حال الفعل قالوا لو القول ببقائها يتنزل
منزلة القول بصعود السطح بسلم بعد احتراقه ومنهم من قال انه يجوز بقاؤها
حال حصول الفعل اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله اختار في الكتاب

كونهما حاصله قبل الفعل وذلك لانه لما فسر القدرة بسلامة الاعضا واعتدال المزاج وسلامة الاعضا واعتدال المزاج حاصل قبل الفعل لا محاله فيكون القدره حاصله قبل الفعل لا محاله نعم هي غير كافيه في تحقق الفعل بل لا بد معها من انضمام الداعيه الجازمة اليها فاذا انضمت الداعيه الجازمة اليها صار مجموع القدرة والداعيه علة للفعل حتى يصير الفعل مقارنا لها ضروره وجوب تحقق الاثر عند حصول العله اذا عرفت هذا فنقول من ذهب الى ان الاستطاعه قبل الفعل فذلك صحيح من حيث ان اعتدال المزاج وسلامة الاعضا الذي هو القدرة سابق على الفعل ومن قال بان القدرة مقارنه للفعل فقوله ايضا صحيح من حيث ان عند حصول القدرة وانضمام الداعيه الجازمه اليها يجب الفعل لوجوب مقارنه الاثر مع الموثر التام فعلم ان كل واحد من القولين صحيح بالاعتبارين المذكورين فهذا مجموع ما اشار اليه في هذه المسله ولنذكر حجه كل واحد من القولين اما حجه القول الاول الذي هو اختيار شيخنا ابي الحسن الاشعري رحمه الله فهي من حيث النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا دل ذلك على ان الاستطاعه مع الفعل اذ لو كانت حاصله قبله لكانت استطاعة موسى عليه السلام على الصبر حاصله قبل الصبر فيلزم ان يصبر وحينئذ ما كان للخضر ان يقول له انك لن تستطيع معي صبرا واما المعقول فهو ان العرض لا يبقى زمانين لان البقا صفه فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل على ما مر اذا ثبت هذا فنقول لو تقدمت القدرة على الفعل فلا يخلو اما ان تبقى الى حالة وجود الفعل بها او لا تبقى والاول باطل لما مر ان العرض لا يبقى زمانين والثاني باطل ايضا لان الفعل حينئذ لا يكون مقدورا اذ يمتنع وقوع الفعل بالقدرة المعدومه ولو جاز ان يكون العدم موثرا لجاز ان يكون صانع العالم عدما محضا وهو محال واما حجه القول الثاني الذي هو اختيار المعتزله فهي ايضا من حيث النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى ولله على الناس

حج البيت من استطاع اليه سبيلا التمسك به هو ان القدرة لو كانت مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج فلا تثبت وله التكليف فيلزم ان كل من لم يحج لا يصير ماموا بالحج بسبب هذه الايه وذلك باطل واما العقل فلان الكافر حال الكفر مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق والجواب عن الاول ان هذا الالزام عليكم وذلك لان القادر اما ان يصير مامورا بالفعل قبل حصول الداعي او بعده والاول تكليف ما لا يطاق لان الفعل عندكم موقوف على الداعي واما الثاني فيصير الفعل واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فايدة واذا كانت الاستطاعة منفيه في الحالتين وجب ان لا يتوجه التكليف المذكور في الايه وعن الثاني ان تكليف ما لا يطاق واقع لما مر من الاشارة اليه ولما سياتي المسله الرابعه قال ابو الحسن الاشعري رحمه الله عليه القدرة لا تصلح للضدين الى اخرها اعلم ان هذه المسلة فرع المسله السالفه ومبنيه عليها اذا عرفت هذا فنقول القدرة الحادثه عند شيخنا الاشعري رحمه الله لا تتعلق الا بمقدور واحد لانها انما توجد مقارنة للفعل فلو تعلقت بالضدين لزم وجود الضدين معا وهو محال وعند المعتزله القدرة الحادثه تتعلق بالمتضادات والمختلفات واتفقوا على ان القدرة الواحدة لا يتاتى بها ايقاع مثلين في محل واحد في وقت واحد واما الفلاسفة فلهم تفصيل في هذا الباب قالوا ان كان المراد ان هذه القدرة ليست قدرة تامة على الشي وضده فقد صدقوا لان هذه القدرة متى كانت مترددة بين الضدين استحال ان يصدر عنها احدهما لانه ليس احد الجانبين اولى من الاخر ومتى خرجت عن حد التردد لم يكن قدرة على الضدين وان ارادوا به ان القدرة التي هي بحالة لو انضم اليها مرجح تصير موثرة لا تتقدم على الفعل فهو باطل بالضرورة هذا ما يتعلق بنقل المذاهب والحق في هذا الباب ما ذكره المصنف رحمه الله فقال ان كان المراد من القدرة اعتدال المزاج وسلامه الاعضا فلا شك ان القدرة بهذا المعنى

صالحة للفعل والترك وان كان المراد ان القدرة بشرط انضمام الداعية يستحيل
ان يكون مصدرا للشيء وان الداعية اذا انضمت الى القدرة فلا يكون مجموعهما صالحا للضدين
فهو حق لان عند ذلك المجموع يصير الفعل ضروريا والترك مستحيلا فكيف يمكن ان يقال انه
صالح للترك ايضا وقد احتج الشيخ الاشعري رحمه الله على ان القدرة غير صالحة
للضدين بان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من الحركة مغاير لمفهوم التمكن
من السكون فيكون القدرة على الحركة مغايرة للقدرة على السكون فلا يكون القدرة
الواحدة صالحة للحركة والسكون بل لا بد من وجود قدرتين وهو المطلوب
والاعتراض عليه لا نسلم ان القدرة عبارة عن التمكن بل القدرة عبارة عن صفة
من لوازمها التمكن وايضا فاما ان يقال القدرة على الحركة من حيث هي هي قدرة على
الحركة مغايرة للقدرة على السكون من حيث هي قدرة على السكون او يقال القدرة
التي هي الصفة بدون اضافتها الى الحركة والسكون متعددة فان كان الاول فلا خلاف
في تعدد القدرة بذلك التفسير وان كان الثاني فما الدليل على ان القدرة المنسوبة
الى الحركة بدون اعتبار النسبة مغايرة للقدرة المنسوبة الى الحركة بدون اعتبار
النسبة فان النزاع ما وقع الا فيه واما المعتزلة فقد احتجوا على صحة مذهبهم
بان قالوا لو كانت القدرة لا تتعلق الا بمقدور واحد لكان العبد ملجأ اليه وهو
باطل اما اولا فلان كل احد يحس من نفسه المكنة من الفعل والترك ولو لم
يكن له قدرة على الترك لما احس المكنة من نفسه واما ثانيا فلان القادر على
الشيء ينبغي ان يتخير بين الاقدام والاحجام وانما يتحقق هذا بين الضدين قال الاصحاب
ما ذكرتم من قبيل الدعوى وليس من شرط القدرة على الشيء القدرة على تركه وسبيل
تعلق القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم وليس من شرط تعلق
العلم بالمعلوم ان يتعلق بضده المسئلة الخامسة قال ابو الحسن الاشعري
العجز صفة قائمة بالعاجز الى اخره لما فرغ من اثبات القدرة وذكر احكامها شرع
في البحث عما يقابلها وهو العجز وقد اختلفوا فيه فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري

رحمه الله الى انه صفة قائمة بالعاجز وان التقابل بينه وبين القدرة تقابل الضدين
فعلى هذا يكون كل واحد منهما وجوديا وزعمت الفلاسفة انه عدمي والتقابل
بينه وبين القدرة تقابل العدم والملكة وتحقيقه ان العجز عبارة عن عدم القدرة
عما من شانه ان يقدر على الفعل وهذا هو الذي اخترناه في الكتاب وقد احتج على
ذلك بانا متى تصورنا عدم القدرة بالنسبة الى شخص حكمنا بكونه عاجزا وان لم يعقل
وجود صفة ولو كان العجز امرا وجوديا لما امكننا الحكم بالعجز عند تعقل عدم القدرة
من غير تعقل امر اخر وراءه واحتج المتكلمون على انه وجودي بان قالوا ليس
جعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس فاما ان يقال كل واحد منهما عدمي
وهو باطل او كلاهما وجودي وهو المطلوب اعترض المصنف رحمه الله على
هذا فقال دل الدليل على ان القدرة صفة وجودية ولم يدل الدليل على ان العجز
وجودي فجعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من العكس ويمكن ان يقال في بيان
ان العجز صفة وجودية هو انا نحس عجزنا عن امور وهذا الاحساس ليس عدما صرفا
فلا بد وان يكون وجوديا وهو المطلوب المسئلة السادسة اتفق المتكلمون
على ان القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك الى اخره لا يخفى ان القادر لا بد
وان يقدر على ترك الفعل كما انه يقدر على تحقق الفعل وعليه اتفاق المتكلمين
الا انهم اختلفوا في حقيقة الترك وحاصل ما ذكر فيه عبارتان وعلى كل واحد
منهما اشكال العبارة الاولى قالوا الترك عبارة عن ان لا يفعل شيئا اصلا والكلام
على هذه العبارة من وجهين ذكرهما في الكتاب اما الاول فتقريره هو ان القدرة
صفة شانها التاثير في الاثر والعدم عبارة عن نفي حصول الاثر ولو تعلقت القدرة
بالعدم بمعنى التاثير فيه لزم ان يصدق على العدم انه اثر للقدرة من حيث ان القدرة
تعلقت به وان يصدق عليه انه ليس باثر من حيث انه عدم فيصدق عليه
انه اثر وليس باثر وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الاشكال الثاني على هذه
العبارة هو ان العدم الاصلي باق عند تحقق الترك والباقي حال بقائه يستحيل

ان يكون مقدورا ضرورة ان يكون الكائن محال فطهر من هذين السوالين ان العدم يستحيل
ان يكون مقدورا نظر الى كونه عدما ونظر الى كونه باقيا فلا نتصور كون القادر قادرا
على الترك العبارة الثانيه هي انهم قالوا الترك عبارة عن فعل الضد والكلام على هذا
التفسير ايضا من وجهين اما اولا فلانا ندرك الفرق بالضرورة بين ترك الفعل بالكليه
وبين فعل ضد الفعل واذا صدق احد هذين الامرين دون الاخر يستحيل ان يقال ان احدهما
هو عين الاخر واما ثانيا فلان المتكلمين اتفقوا على ان البارى تعالى كان تاركا
لايجاد العالم فى الازل فلو كان ترك الشى عبارة عن فعل ضده يلزم ان يكون الله سبحانه
وتعالى فاعلا لضد العالم فى الازل ولو كان كذلك لكان ضد العالم ازليا والازلى
يمتنع زواله فكان يجب ان لا يدخل العالم فى الوجود ابدا وقد دخل فى الوجود
هذا خلف وفيه نظر لان الازلى انما يمتنع زواله بشرط الوجود لا مطلقا فلم
قلتم بان ضد العالم لو كان ازليا يمتنع الزوال وانما يكون كذلك ان لو كان موجودا
فلم قلتم بانه كذلك واعلم ان المصنف رحمه الله لصعوبة الاشكال على هاتين
قال والصواب ان تدعى الضرورة فى كون القادر قادرا على الفعل والترك والتردد
فى ان الترك هو عبارة عن عدم الفعل او عن فعل الضد لا تقدح فى ذلك العلم الضرورى
المسئله السابعه قال اهل السنه لا يمتنع تكليف ما لا يطاق الى اخرها ∴
اعلم ان هذه المسله فرع المسله التى ستاتى وهى مسله التحسين والتقبيح
فمن قال بان الحسن والقبح لا يثبت الا بالشرع جوز تكليف ما لا يطاق وهو قول
اهل السنه ومن قال بالتحسين والتقبيح العقليين قال يستحيل التكليف
بما لا يطاق لانه قبيح عقلا وهذا هو مذهب المعتزله وقد احتج الاصحاب
بوجوه ذكر ها فى الكتاب وقد اشرنا الى بعضها فى مسله خلق الاعمال اما الاول
فتقريره ان يقال علم الله بعدم ايمان من قدر الله فى حقه ان يموت من غير ايمان
مع ايمانه ضدان لانا لا نعنى بالضدين الا الامرين اللذان يمتنع اجتماعهما وايمان
هذا الشخص مع علم الله بعدم ايمانه مما يمتنع اجتماعهما فى الوجود ضرورة ان ما هو

خلاف علم الله فهو محال الوقوع فيكون عدم ايمانه واجبا ولا يخفى ان عدم الايمان

لا يجامع الايمان فيلزم القول بالتضاد واذا عرفت هذا فنقول لا شك بانه تعالى
امر جميع الكفار بالايمان فيكون ذلك الشخص داخلا فى التكليف بالايمان فيكون تكليفه
به تكليفا بالجمع بين الايمان وبين العلم بعدم الايمان الذى لا يتغير فيلزم التكليف
بالجمع بين الضدين وهو تكليف بما لا يطاق ∴ الثانى انه كلف ابا لهب الى
هذا هو الوجه الثانى فى جواز تكليف ما لا يطاق وتقريره هو ان يقال
انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملة الايمان هو الايمان بجميع كتب الله المشتمله
على الاخبار على ما قال تعالى والمومنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله
لكن من جملة تلك الاخبار هو ان ابا لهب لا يومن بل يموت على الكفر فقد صار ابو لهب
مكلفا بان يومن بانه لا يومن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين ∴ الثالث
انا بينا الى اخره ∴ تقرير هذا الوجه ان يقال انا بينا فى مسله خلق الاعمال
ان القدرة والداعى من خلق الله تعالى ثم انهما يوجبان الفعل واذا كان كذلك فيكون
قدرة الكافر على الكفر وداعيته له مخلوقان لله تعالى وهما يوجبان الكفر ايجابا ضروريا
فاذا كلفه بالايمان مع قيام ذلك الموجب للكفر فقد كلفه بما لا يطاق واحتج الخصم
بان تكليف ما لا يطاق قبحه معلوم بالضرورة فيمتنع القول به وايضا فلان المحال
غير معلوم فوجب ان لا يصح التكليف به اما الاول فلانا لا نعقل الجمع بين الضدين
وايجاد القديم واما الثانى فلان التكليف يستدعى الفهم فاذا قال السيد
لعبده تحرك صح ذلك لان المطلوب معلوم واما اذا قال تحرك لم يصح ذلك لكونه
غير معقول والجواب عن الاول سياتى وعن الثانى ان العلم قد يراد به
مجرد تصور الشى وقد يراد به التصديق فقولكم المحال غير معقول ان اردتم به الاول
فباطل لانا اذا حكمنا على الجمع بين الضدين بانه محال فلولا ان الجمع بينهما متصور لنا
والا لاستحال ان نحكم عليه دون غيره بالامتناع وان اردتم به الثانى فنقول لم قلتم بان
ما لا يمكن ان يصدق بامكانه تصديقا مطابقا لا يجوز التكليف به وهل النزاع الا فيه

المسألة الثامنة نحن نعلم بالضرورة ان لنا محبوبا ولنا مبغوضا الى اخرها
اعلم ان الغرض من هذه المسئله والمسئله التي بعدها اثبات الحسن والقبح
العقليين في الشاهد عن الغائب وقد قدم على هذا المطلوب مقدمة وهي
ان كل محبوب لا يجوز ان يكون محبوبا لشيء اخر محبوب وكل مبغوض لا يجوز ان يكون
مبغوضا لمبغوض اخر والا لزم التسلسل اما في موضوعات متناهية وهو
الدور او في موضوعات غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق وهما محالان
فاذن لا بد من الانتهاء الى شيء يكون محبوبا لذاته ولجوهره لا لشيء اخر وكذلك لا بد من
الانتهاء في المبغوضات الى وجود ما يكون مبغوضا لذاته وحقيقته اذا عرفت
هذا فنقول انا لما تصفحنا الامور وتفكرنا فيها وفتشنا محبوباتنا علمنا ان
المحبوب لذاته منها هو اللذة ودفع الالم والغم واما ما سوى هذه الامور من
الامور المحبوبة المحتمله للنفع فانها انما يكون محبوبة لاجل كونها وسيلة الى هذه
الامور مثل المال والجاه والقبيلة والعشيرة واما المبغوض لذاته فهو الالم
والحزن والغم ودفع السرور والفرح واللذة واما ما عداها من الامور المحتمله للضرر
فانها انما تكون مبغوضة لافضائها الى تلك الامور اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم
ان مذهب جمهور اصحابنا ان حسن الاشياء وقبحها في الشاهد ان ثابتان بمقتضى العقل
اي للعقل مجال في ان يحكم بحسن الاشياء الصادرة منا او بقبحها واما في حق الله
تعالى فانه لا مجال له اصلا في ان يتصرف في افعال الله تعالى واحكامه وتكاليفه
وان يحكم على شيء منها بالقبح ولا بالحسن الا بعد ورود الاذن من الشرع ومن قدماء
الاصحاب من لم يفصل ذلك فقال حسن الاشياء وقبحها سواء كان في الشاهد
او في الغائب غير ثابت الا بالشرع واما المعتزلة فقد ذهبوا الى ان حسن الاشياء
وقبحها معلوم بالعقل وللعقل مجال في ان يحكم على كل الامور سواء كانت صادرة
من الله او من العبد اما بالحسن او القبح والحرف فيه هو ان حسن الاشياء وقبحها
عندهم معلله بذواتها اي القبح قبيح لذاته في الشاهد والغائب لا بحكم الشرع والحسن

حسن لذاته لا بالشرع بل الحاكم في ذلك هو العقل ثم ان منهم من فصل فقال العقل
قد يستقل بمعرفة حسن الامور وقبحها مثل معرفته بحسن الصدق والعلم
والعدل وشكر المنعم ومعرفته بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث وتكليف
ما لا يطاق وتعظيم ما لا يستحق التعظيم وكفران النعمة وترك الواجبات وقد لا يستقل
العقل بدركه مثل المستحسنات والقبائح الشرعية واعلم ان من مهمات هذه
المسئله البحث عن هذه الامور فلنبحث عن ماهيتها ثم نرجع الى تقريرها في الكتاب
اما القبح فقد حده ابو الحسين بانه الذي ما ليس للمتمكن منه ومن العالم بقبحه
ان يفعله ويتبع ذلك ان يستحق الذم بفعله وقال في حد الحسن ما للقادر
عليه المتمكن منه ومن العالم بحسنه ان يفعله ويتبعه استحقاق المدح
بفعله واعلم بان قوله في حد القبح ليس له ان يفعله ليس بجيد لان اللام
في قوله ليس له يحتمل امورا فانه قد يراد به الاذن والزجر كما يقال لزيد ان يستمتع
بزوجته وليس لعمرو ان يستمتع بها اي زيد ماذون فيه في ذلك وعمرو ممنوع
منه وقد يراد به العجز والقدرة كما يقال لزيد ان يصارع عمرا اذا كان قادرا
وليس له ذلك اذا لم يكن قادرا عليه وقد يراد به لونه موصوفا به كما يقال
لهذا المحل سواد وقد يراد به الحسن والقبح كما يقال لفلان ان يفعل ذلك
اي يحسن منه وليس له ان يفعل اي يقبح منه اذا عرفت هذا فنقول
ان كان المراد هو الاول صار معنى القبح امرا شرعيا لا عقليا وذلك لا يلايم مذهبه
واما الثاني والثالث فظاهر الفساد والرابع يقتضي الدور وان كان
المراد معنى خامسا فاذكروه لنتكلم عليه واعلم ان له ان يقول المراد من
هذا اللام الاذن لكن الاذن العقلي لا الاذن الشرعي اشكال اخر
وهو ان ترك الواجبات من القبائح وهو غير داخل في هذا الحد لانه لا يصح
ان يقال فيه انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فان الترك هو عدم فلا يمكن
ان يفعل وايضا فلانه ادخل في الحدين المذكورين لفظي القبح والحسن

فلو كان القبح والحسن معلوما لكان القبيح والحسن عَتباعن التفسير واما
المدح فقد قيل في حدّه انه عبارة عن الاخبار عن كونه مستحقا لان نفعل
به ما نفرح او يلتذ به والذم قيل الاخبار عن كونه مستحقا لان نفعل
به ما يحزن به ويتألم به واعلم ان على التفسير لا يتصور المدح والذم في
حق الله تعالى لاستحالة الفرح والغم عليه وحينئذ يسقط كلام المعتزلة
واما الظلم فقد قيل انه ضرر ليس بمستحق وليس فيه نفع ولا دفع ضرر اعظم
منه معلوم او مظنون واما الضرر فهو الالم او ما يجري مجراه نحو الغم او فوت
نفع او ما يؤدي اليه والمنفعة هي اللذة والسرور وما يؤدي اليهما مثل
الذهب والفضة وما يصححها مثل الحيوة والمراد من التفويت منع الشي
من الدخول في الوجود عند قيام المقتضي او ازالته بعد حصوله واعلم
ان على هذا التفصيل ظهر انه يندرج تحت الضرر اقسام عشرة فالالم كما في الضرب
والغم كما في الشتم ومنع اللذة كمنع الرجل عن اكل طعام نفسه ومنع السرور كمنع
الرجل من لقا اخواته وازالة اللذة وازالة السرور وهما ظاهران ومنع ما يؤدي
الى اللذة كالمنع من الاكتساب ومنع ما يصحح اللذة كاخذ ماله ومنع ما يودي
الى السرور كالمنع من الهبة ومنع ما يصحح السرور ؞ اذا عرفت هذا
فلنرجع الى التفسير ما في الكتاب ؞ اما بيان انه ثابت بمقتضى العقل
في الشاهد الى اخره ؞ قد ذكرنا ان الغرض من هاتين المسئلتين اثبات الحسن
والقبح العقليين في الشاهد ونفيهما عن الغايب اما الاول فقد احتج
المصنف رحمه الله عليه من وجهين اما الاول فتقريره هو ان يقال
اذا ثبت ان من المحبوبات ما هو محبوب لذاته مثل اللذة والسرور ومنها
ما يكون محبوبا لغيره كالامور المفضية الى هذين المحبوبين فاعلم ان المعنى
هو ان العقل مستقل بالحكم بحسن هذه الاشيا اعني اللذة والسرور وما يفضي اليهما
وكذلك ثبت ان من المبغوضات ما هو مبغوض لذاته مثل الالم والغم ومنها

ما يكون مبغوضا لغيره فاعلم ان العقل ايضا مستقل بالحكم بقبح كل واحد منهما ٢٢
سوا ورد به الشرع او لم يرد وله ان يحكم بوجوب دفع المضرات المولمات والعلم
به ضروري بقي ان يقال ليس كل لذة فان للعقل ان يحكم بحسنها فان الفسق يفيد
نوعا من اللذة مع ان العقل يمنع منه وايضا فليس كل الم فان للعقل ان يحكم بقبحه
فان من الالام ما لا يحكم العقل بقبحها لاشتماله على انواع المصالح مثل قطع السارق
وقتل القاتل وقطع الجاني وصلب قاطع الطريق وغير ذلك الا ان المصنف
استثنى هذا النوع في الكتاب بقوله الا اذا صارت تلك الجهة معارضة
بغيرها فحينئذ يزول هذا الحكم والتحقيق فيه ان العقل انما يحكم بحسن الشي
من حيث انه لذة وسرور او مفض اليهما او فيه نفع ومصلحة اذا كان خاليا
عن جهة قبحه اما اذا عارضت جهة كونه لذة وسرورا ومنفعة
جهة اخرى موجبة للقبح فان العقل لا يحكم بحسنه بل يمنع منه وقد يحكم
بقبحه لاعتقاده انه يستعقب ضررا ولذلك انما يحكم بقبح الشي المولم بشرط خلوه
عن شي من المصالح والمنافع اما اذا اشتمل ذلك الالم على نوع مصلحة فانه
لا يحكم بقبحه بل قد يحكم بحسنه ؞ الثاني ان القايلين بالتحسين
والتقبيح بحسب الشرع الى اخره ؞ هذا هو الوجه الثاني في اثبات
التحسين والتقبيح في الشاهد بحسب العقل قد عرفت ان من اصحابنا
من قال حسن الاشيا وقبحها في الشاهد وفي الغايب انما ثبت بمقتضى
الشرع فقال لهم القبيح عندكم هو الشي الذي يلزم من فعله العقاب فهل
تعترفون بان العقل يحكم بوجوب الاحتراز عن العقاب وعما يفضي الى العقاب
او تمنعون عن ذلك وتقولون ان وجوب الاحتراز عن العقاب وعما يفضي
اليه لا يثبت الا بحكم الشرع لكن القول بان وجوب الاحتراز انما يثبت بحكم
الشرع محال فلا بد لكم من الاعتراف بان العقل يقضي بوجوب الاحتراز عن
العقاب وعما يفضي اليه وفيه حصول المطلوب وانما قلنا بانه لا يجوز

ان يكون الحكم بوجوب الاحتراز عن العقاب هو الشرع وذلك لانه لو كان الحاكم
بذلك الوجوب هو الشرع فحينئذ لا يجب الاحتراز عن ذلك العقاب الا بايجاب
اخر من جهة الشرع يقتضي الاحتراز عن ذلك الفعل الموجب للعقاب لكن هذا
الايجاب معناه ايضا ترتب العقاب على ترك الاحتراز عن ذلك العقاب ثم
لا يجب الاحتراز عن ذلك العقاب الا بعد ايجاب اخر من جهة الشرع يقتضي
ترك الاحتراز عن ذلك العقاب وذلك يوجب التسلسل وهو محال ولما بطل
ذلك ثبت انه لا بد من الاعتراف بان الحاكم بوجوب الاحتراز عن العقاب
اللازم من مباشرة الفعل القبيح الا بعد الحكم بقبح ذلك القبيح وهو المطلوب
المسئله التاسعه في بيان ان العقل لا مجال له في ان يحكم في افعال الله
بالتحسين والتقبيح الى اخرها لما قرر المصنف رحمه الله ان التحسين والتقبيح
ثابت في الشاهد بمقتضى العقل اراد ان يقرر انهما غير ثابت في الغايب بحكم العقل
اي ليس للعقل ان يحكم في افعال الله سبحانه وتعالى واحكامه بالتحسين والتقبيح
واعلم انا قد بينا ان السرور واللذة وما يفضي اليهما او الى احدهما محكوم من جهة
العقل بالحسن وكل ذلك داخل في المنفعة فان العقل انما يحكم بحسن هذه الاشيا
لان كل ذلك جلب للمنفعة او وسيلة اليه وكذلك انما يحكم بالقبح على الالم والغم
وما يفضي اليهما او الى احدهما لما في ذلك من المضرة فعلى هذا يكون علة حكم العقل بتحسين
هذه الاشيا كونها وسيلة الى جلب المنافع ودفع المضار وعلة حكمه بتقبيح الالم
والغم والحزن وغير ذلك كونها وسيلة الى المضار ولما كان افعال الله تعالى واحكامه
منزهة عن كونها وسيلة الى جلب المنافع ودفع المضار استحال حكم العقل عليها
بالتحسين والتقبيح فعلم ان التحسين والتقبيح بهذا المعنى لا يتصور في حقه لما انه
سبحانه وتعالى مقدس عن صحة النفع والضر عليه اللهم الا ان يفسر الخصم التحسين
والتقبيح بشي اخر غير ما ذكرناه ثم يدعي ثبوتهما في حق الله تعالى وحينئذ ننظر
فيه في انه هل يمكن اثباته في حق الله تعالى ام لا ثم الذي يدل على امتناع اثبات الحسن

112 والقبح في افعال الله تعالى وجوه ذكرها في الكتاب اما الاول فتقريره هو
ان نقول احد الامرين لازم وهو اما القول بامتناع التحسين والتقبيح واما
كونه تعالى ناقصا بذاته مستكملا بغيره والثاني محال فتعين الاول وهو
المطلوب وانما قلنا بان احد هذين الامرين لازم وذلك لان كل فعل صدر
من الله تعالى فاما ان يكون وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة الى الله تعالى
على السوية او يكون احدهما بالنسبة اليه اولى من الاخر فان كان الاول وهو ان
يكون وجود الفعل الصادر منه وعدمه بالنسبة اليه على السوية يلزم امتناع
الحكم بالتحسين والتقبيح في ذلك الفعل من جهة العقل وذلك لان العقل انما يحكم بالحسن
والقبح اذا كان وجود ذلك الفعل او عدمه بالنسبة اليه اولى بان يكون له فيه
جر منفعة او دفع مضرة اما اذا لم يكن كذلك بل يكون حصوله ولا حصوله بالنسبة
اليه على السوا استحال الحكم عليه بالحسن والقبح والعلم به ضروري وهو احد الامرين
المذكورين واما اذا كان وجود الفعل او عدمه بالنسبة اليه اولى فقد
استفاد بوجود ذلك الفعل او بعدمه تحصيل تلك الاولوية فيلزم ان يكون ناقصا
بغيره مستكملا بغيره وهو احد الامرين فصح ما ادعينا بان احد هذين الامرين
لازم لكن الثاني ظاهر الاستحالة فيتعين الاول وهو المطلوب فان قالوا الى اخره
تقرير هذا السوال هو ان يقال لم قلتم بانه اذا كان الواقع هو كون وجود
الفعل وعدمه بالنسبة الى الله تعالى على السوا يلزم منه امتناع الحكم بالتحسين
والتقبيح وانما يلزم ذلك ان لو لم يفعله لايصال النفع الى العبد فلم قلتم بانه لا يفعله
لذلك اذ لا منافاة بين كون الشي بالنسبة الى الله تعالى على السوية ولا يكون كذلك
بالنسبة الى العبد قلنا حصول نفع العبد وعدم حصوله له ان كانا بالنسبة
الى الله تعالى على السوا فحينئذ لا يمكن الحكم بالتحسين والتقبيح من جهة العقل
على ما قررناه وان لم يكن بالنسبة اليه على السوية فقد عاد حديث الاستكمال
الحجة الثانية العالم محدث الى اخرها هذه هي الحجة الثانية في بيان

امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين على افعال الله تعالى وتقدير ان يقول
احد الامرين لازم وهو اما القول بامتناع الحكم بالتحسين والتقبيح على افعال الله
تعالى من جهة العقل او انسداد باب اثبات العلم بالصانع القديم والثاني
محال فتعين الاول وانما قلنا ذلك وذلك لان العالم محدث على ما مر فكان حدوثه
مختصا بوقت متعين فاختصاص حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده
لا يخلو اما ان يكون لاجل خاصية اوجبت احداث العالم في ذلك الوقت المعين
او لم يكن كذلك فان لم يكن كذلك كان ذلك الوقت المعين مساويا لغيره من الاوقات
من جميع الجهات فحينئذ لا يكون للعقل مجال في ان يحكم بان ايقاع ذلك الفعل في ذلك
الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي الاوقات كلها قبيح او حسن فان حكم
العقل بالنسبة الى ذلك الوقت كحكمه بالنسبة الى غيره من الاوقات فلا يمكنه
الجزم بحسن ايقاعه في وقت دون وقت او قبح ذلك واما ان كان اختصاص حدوثه
بذلك الوقت دون غيره من الاوقات لاجل خاصية اوجبت الايقاع في ذلك الوقت
فنقول تلك الخاصية اما ان كانت حاصلة بتخصيص الله تعالى ذلك الوقت
بها او كان اختصاص ذلك الوقت بها لذاته او لعينه فان كان الاول عاد البحث
فيه وهو ايجاد تلك الخاصية في ذلك الوقت المعين دون غيره من الاوقات
ان لم يكن لاجل خاصية اخرى كان جميع الاوقات بالنسبة الى ايجاد تلك الخاصية
على السوا وحينئذ لا يبقى للعقل مجال في الحكم بقبح ايجادها في وقت دون وقت
او بحسن ذلك وان كان لاجل خاصية اخرى لزم اما القول بامتناع التحسين
والتقبيح العقليين او التسلسل والتسلسل محال فيتعين القول بامتناع
التحسين والتقبيح العقليين وهو احد الامرين وان كان الثاني وهو ان اختصاص
ذلك الوقت بتلك الخاصية لذات ذلك الوقت ولعينه فحينئذ يجوز ان يكون
الوقت المعين موجبا لحدوث بعض الحوادث المخصوصة واذا جاز ذلك لم يمكننا
الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الصانع القديم لاحتمال ان يقال المؤثر فيها

هو الاوقات وهو احد الامرين فصح ما ادعينا بان احد ما ذكرنا من الامرين لازم
والثاني ظاهر الاستحالة فتعين الاول وهو المطلوب واما الوجه الثالث
المذكور في الكتاب فظاهر غني عن الشرح فلا نشتغل بشرحه لكنا نذكر بعض
ما يتمسك به الاصحاب في ابطال قول المعتزلة حيث قالوا القبيح قبيح لذاته
سواء كان في الشاهد او في الغائب فمن جملة ذلك هو ان القبح لكونه نقيضا
للا قبح الذي هو محمول على العدم امر وجودي والظلم لكونه ماهية مركبة
من امور منها كون ذلك الاضرار غير مستحق امر عدمي فلو عللنا قبح الظلم
بكونه ظلما لزم تعليل الموجود بالمعدوم وهو محال ومن ذلك هو انه لو كان
قبح الكذب لكونه كذبا لوجب ان يكون الكذب الذي يكون سببا لخلاص
الانبياء والرسل عن اقدام الظلمة عليهم بالقتل وانواع الايذاء قبيحا فان قيل
الكذب في جميع المواضع قبيح والواجب في هذه الصورة ذكر المعاريض كما قيل
ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وايضا فكونه كذبا علة للقبح والتخلف
في تلك الصورة لقيام المانع قلنا الجواب الاول عن ان فرض الكلام فيما اذا
لم يكن التعريض كافيا كما اذا قيل هل رايت فلانا في هذه الساعة وهل تعرف
مكانه فان قلت نعم طالبك به وان قلت لا فقد كذبت وعن الثاني انه لو
جاز التخلف لمانع فلا كذب الا ويجوز اقتران مانع به فلا يمكننا الحكم القطعي
بقبح شيء من الاكاذيب اقصاه ان يكون الحاصل هو الظن لكن لا يمكننا الحكم بقبح
الكذب في حق الله سبحانه وتعالى ومن ذلك هو ان ظالما لو قال لشخص اني
ساقتلك غدا فههنا الحسن اما ان يقتله وهو باطل او لا يقتله لكن اذا لم
يقتله صار الخبر كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل مستلزما للقبيح
فيكون قبيحا ولما كان هذا باطلا علمنا انه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا
شبهة الخصم هي ان العلم الضروري حاصل بحسن الصدق النافع وشكر المنعم
وقبح الكذب الضار والعبث وقبح الضرر الخالي عن المصلحة وقبح تكليف

الا عمى بنقط المصاحف والزمن الطيران في الهوا ومن كابر في العلم بحسن هذه
الاشيا وقبحها فقد كابر في الضروريات وليس هذا الاستحسان والاستقباح
لاجل عرف او شرع فانهما حاصلان في حق من لم يعرف عرفا ولا شرعا مثل البراهمة
وغيرهم فهو اذن لمجرد العقل والجواب هو ان حسن هذه الاشيا وقبحها
غير معلوم بالضرورة والا لما نازع في ذلك العقلا وايضا فلانا اذا عرضنا
على العقل ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا على العقل حسن هذه الامور وقبحها
لم نجد جزم العقل بهذه الامور مثل جزمه بالاول وذلك التفاوت ينافي كون
كل واحد منهما ضروريا ولانه لو كان العلم بقبح الظلم ضروريا لكان العلم بحقيقة
الظلم اولى بان يكون ضروريا ولما لم يكن العلم بحقيقة الظلم ضروريا فاولى ان لا يكون
العلم بقبحه ضروريا المسئلة العاشرة في ان الله تعالى مريد لجميع الكاينات
الى اخرها ؛؛ اعلم ان النزاع في هذه المسئلة مع المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان
الارادة توافق الامر فما امر الله تعالى به فقد اراده وما نهى عنه فقد كرهه
وما اراده ومذهبنا ان الارادة توافق العلم فما علم الله تعالى وقوعه
فهو مراد الوقوع وما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابي جهل
مامور به وغير مراد وكفره منهي عنه وهو مراد لنا في المسئلة وجوه
ذكرها في الكتاب اما الاول فتقريره هو انا بينا ان المؤثر في فعل العبد
هو مجموع القدرة والداعية وهما مخلوقتان لله سبحانه وتعالى فاذن ما هو السبب
لفعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده وكل ما كان مخلوقا لله تعالى لابد وان يكون
مريدا له ضرورة ان اختصاص حدوث الفعل بوقت معين دون ما قبله وما
بعده يفتقر الى الارادة المخصصة على ما سبق تقريره الثاني انه لو
حصل مراد العبد الى اخره ؛؛ هذا هو الحجة الثانية لاصحابنا وتقريرها
هو ان يقال الكافر الذي قدر الله تعالى في حقه انه يموت على الكفر لا شك
بانه مريد لكفره فلو ذهبنا بان الله سبحانه وتعالى يكون مريدا لايمانه لزم

116 ان لا يحصل مراد الله ويحصل مراد العبد وحينئذ يكون الله تعالى مغلوبا
والعبد غالبا وهذا لا يقوله مسلم ؛؛ فان قالوا الى اخره ؛؛ تقرير هذا
السوال هو ان يقال لم قلتم بانه لو كان مريدا للايمانه يلزم ان لا يحصل مراد الله
وظاهر انه يحصل فان الله سبحانه وتعالى قادر على ان يخلق في العبد الايمان
بالايجاد والاضطرار فبتقدير ان يخلق الله فيه الايمان الاضطراري يحصل ما اراد منه
من الايمان وحينئذ لا يلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا وجوابه هو ان
نقول لا نسلم انه يلزم حصول مراد الله وذلك لان عندكم انما اراد الله منه
الايمان الاضطراري لا الايمان الاختياري فلا يلزم من كونه تعالى قادرا على الايمان
الاضطراري حصول مراد الله منه الذي هو الايمان الاختياري واذا لم يلزم
من قدرة الله على الايمان الاضطراري حصول الايمان الاختياري الذي هو مراد الله
عندكم لم يحصل مراد الله وحينئذ يعود ما ذكرناه من المحال من انه يكون الله
تعالى مغلوبا عاجزا عن تحصيل مراده ويكون العبد قاهرا غالبا الثالث
الى اخره ؛؛ تقرير هذه الحجة هو ان يقال لو كان الله مريدا للايمان من الكافر
الذي يموت على الكفر يلزم ان يكون مريدا للمحال والتالي باطل فالمقدم كذلك بيان
الشرطية هو انه تعالى كان عالما في الازل بان الكافر الذي يموت على الكفر لا يومن
وعلمه بعدم ايمانه مانع من اتيانه بالايمان ضرورة ان خلاف معلوم الله محال الوقوع
واذا كان علمه بعدم ايمانه مانعا من الاتيان بالايمان يكون ايمانه محالا ضرورة استحالة
وجود الشي مع قيام المانع له فيكون الله تعالى عالما بان ايمانه مستحيل الوقوع فلو كان
مريدا لايمانه لزم ان يكون مريدا للمحال لهذا المحال فذلك محال ؛؛ احتجوا الى اخره
لما قررنا حجتنا على اثبات كونه تعالى مريدا لكل الكاينات شرع في شبه الخصم وهي
وجوه ذكرها في الكتاب اما الاول فتقريره هو انه تعالى امر الكافر بالايمان
والامر بالشي يجب ان يكون مريدا له وذلك لان ارادة المامور به علة للامر به لان
الامر به داير مع تلك الارادة وجودا وعدما فيلزم تلازمهما وتوافقهما ؛؛

وايضا نعلق المراد طاعه الى اخره هذا هو الوجه الثاني لهم وتقريره هو
ان الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله تعالى الكفر من الكافر
لكان الكافر بكفره مطيعا لله تعالى وهو باطل اجماعا ولان ارادة السفه توجب
السفاهه هذا هو الوجه الثالث لهم وتقريره هو انه تعالى لو كان
مريدا لسفاهة السفيه ولفسقه ثم انه يعاقب على سفهه وفسقه لكان
ذلك سفها وهو غير لايق بالحكيم ومن جملة ما يحتجون به انه لو كان الكفر بقضا الله
والرضا بالقضا واجب اجماعا كان الرضا بالكفر واجبا والرضا بالكفر كفر
وايضا فلو اراد الكفر لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف بما لا يطاق
وهو باطل لان الانسان يجد من نفسه تمكنه من الطاعه وايضا فلان
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد والله لا يحب
الفساد صريح في الباب الجواب عن الاول الى اخره لما فرغ من تقرير
شبه الخصم شرع في الجواب عنها اما الجواب عن الاول فهو ان نقول
لا نسلم ان الامر بالشي يجب ان يكون مريدا له قوله الامر والارادة متلازمان
وجودا وعدما قلنا النزاع ما وقع الا في ان الامر لا ينفك عن الاراده فقولكم
ان الامر ملازمه الاراده يكون دعوى لتعيين المتنازع لا دليلا عليه ثم
نقول ما ذهبنا اليه في هذه المسله اولى مما ذهبتم اليه وبيانه
هو انا نقول الارادة على وفق العلم وانتم تقولون الارادة على وفق الامر
فيكون قولنا اولى لان خلاف مراد الله تعالى امر محذور فاذا قلنا الارادة
على وفق العلم فسقدير عدم المعلوم لا يلزم هذا المحذور وهو خلاف ارادة الله
تعالى لان خلاف ارادة الله يستدعي تحقق الارادة مع عدم المراد فاذا لم يتحقق
الارادة لم يلزم خلاف المراد قطعا فعلم بانا لو قلنا بان الارادة تبع للعلم
فبتقدير عدم المعلوم لا يلزم خلاف ما اراده الله اما اذا قلنا بان الارادة
موافقه للامر فبتقدير عدم الاتيان بالمامور به لا يلزم زوال الامر فلا يلزم

زوال الارادة فيكون الارادة باقيه مع عدم الاتيان بالمراد الذي هو المامور به
فيلزم هذا المحذور وهو خلاف ما اراده الله فثبت ان قولنا اولى
وعن الثاني الى اخره تقدير هذا الجواب هو ان يقال لا نسلم ان الطاعه
عبارة عن تحصيل مراد المطاع بل هي عبارة عن الاتيان بالمامور به ثم نقول
جعلها عبارة عما ذكرناه اولى من جعلها عبارة عما ذكرتم وذلك لانا لو جعلنا الطاعه
عبارة عما ذكرناه لا يلزم منه ان لا يكون العبد متمكنا من الطاعه ضرورة
ان الامر صفه ظاهره يمكن الوقوف عليها فيمكن الاتيان بالمامور به الذي هو
الطاعه اما لو جعلنا الطاعة عبارة عما ذكرتم ولا يخفى ان مراد الله غير
معلوم لنا فلا يمكن الاتيان بما هو مراد الله فلا يتحقق الطاعه فيلزم ان لا
يكون العبد قادرا على شي من الطاعات وكان قولنا اولى وعن الثالث الى اخره
هذا هو الجواب عن قولهم ان الله تعالى لو كان مريدا لسفاهة السفيه
ولفسقه ثم انه يعاقب عليه يلزم السفه في حق الله تعالى قلنا هذا ابنا
على جواز الحكم بالحسن والقبح في افعال الله سبحانه واحكامه وتكاليفه
وقد عرفت انه لا مجال للعقل في ذلك وعن الرابع نحن راضون بالقضا الذي
هو صفه الله تعالى والكفر مقضي بقضايه ولم يدل الدليل على انه يجب الرضا
بكل شي قضى الله به وعن الخامس انا قد بينا ان تكليف ما لا يطاق واقع واما
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلنا لا نسلم ان الرضا هو الارادة
بل هو ترك الاعتراض وعندنا ان الله تعالى وان كان مريدا للكفر لا يترك الاعتراض
على الكافر وانما قلنا بان الرضا ترك للاعتراض لانه روي في الحديث
حكايه عن الله تعالى من لم يرض بقضايي فليتخذ ربا سواي ثم ان المومن قد
لا يريد ما قضى الله به من الامراض بل الذي كلف به ان لا يعترض على الله في
فعله سلمنا ان الرضى هو الارادة لكن ليس في الايه عموم لان لفظ
العباد لفظ الجمع يتناول الثلثه فما فوقها فلا يكون نصا فيه سلمنا

العموم لكن العباد في كتاب الله لا يتناول الا المومنين قال الله تعالى
قل يا عبادي الذين اسرفوا وقال فبشر عبادي وعلى هذا التقدير لا يكون الاية
منافية لقولنا واما قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد فليس فيه صيغة
عموم سلمنا ذلك لكنا نقول بموجبه فان عندنا ان الله تعالى لا يريد ظلم
العباد بل الظلم منه محال لان كل ما يفعله فهو تصرف في ملكه لا في ملك غيره
حتى يكون ظلما واما قوله والله لا يحب الفساد فنقول بموجبه لا يحبه
ولكن لم لا يريده والفرق بين المحبة والارادة ان المحبة هي الارادة التي
لا يتبعها تبعة فيكون اخص منها ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام سلمنا دلالة
هذه الايات على مذهبهم لكنها معارضة بايات اخر منها قوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
ومنها قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين ومنها قوله تعالى ولو شينا لاتينا
كل نفس هداها الى غير ذلك من الايات فثبت ان النصوص في هذه
المسئلة متعارضة فوجب الرجوع فيها الى دليل العقل الباب
السابع في النبوات وفيه مسايل المسئلة محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى اخرها اعلم انه لا بد من تقديم مقدمتين على تقرير ما في الكتاب
المقدمة الاولى هي ان المنكرين لنبوته على فريقين الفرقة الاولى الذين ينكرون
اصل النبوة وهم على طوايف فمنهم نفاة التكليف قالوا المقصود من بعثة
الرسل التكليف وهو محال فيكون بعثتهم محالا ومنهم من جوز التكليف الا
انهم قالوا العقل مستقل بمعرفة الامور فما كان من الافعال قبيحا تركناه وما
كان حسنا فعلناه وما وقع الشك فيه اكتفينا منه بقدر الضرورة
ومنهم من قال الشريعة مشتملة على وجوب اشيا لا فايدة فيها مثل الحج والصوم
وكان التكليف بامثال ذلك سفها وذلك لا يليق بالحكيم ومنهم المتصوفة
قالوا الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله والانبيا يشغلون الخلق بالتكاليف

عن معرفة الله فوجب ان لا يكون قولهم حقا الفرقة الثانية الذين سلموا اصل
النبوة ومنعوا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى
والمجوس المقدمة الثانية في حقيقة المعجز المعجز عبارة عن امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارض وانما قلنا امر لان المعجز قد يكون اتيانا
بغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد وانما قلنا خارق ليتميز به المدعي
عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى
حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارض
ليتميز عن السحر والطلسمات والشعبذة اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع
الى تقرير ما في الكتاب فنقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة
وظهرت المعجزة عليه وكل من كان كذلك كان رسولا صادقا فههنا ثلث
مقامات اما المقام الاول وهو انه عليه السلم ادعى النبوة وهذا معلوم
بالخبر المتواتر واعلم ان الخبر المتواتر على قسمين احدهما ان يخبر اهل التواتر
عن وجود شي شاهدوه وانما يفيد هذا الخبر المتواتر اليقين اذا بلغ المخبرون
في الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب وكان المخبر عنه شيا محسوسا كالخبر
عن وجود بلدة في الدنيا يقال لها طمغاج الثاني انه اذا حصل ما ذكرنا
من الشرطين وقال المخبرون سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم
قالوا سمعنا قوما كذلك انهم قالوا شاهدنا الشي الفلاني فهذا يفيد العلم القطعي
ايضا اذا حصل شرط ثالث وهو ان يكون حال جميع الطبقات في الكمية والكيفية
مساويا لحال الطبقة الاولى ونحن انما نثبت العلم بوجود محمد عليه السلم وبكونه
مدعيا للرسالة بهذا القسم الثاني فيحصل العلم بكل واحد منهما فان قيل
الخبر المتواتر غير مفيد للعلم لان الكذب جائز على كل واحد من اهل التواتر
وحده وهذا الجواز باق حال الاجتماع لان الاجتماع غير مانع من هذا الجواز في حق

لا اثنين ولا ستة ولا العشرة ولا المائة والعقل لا يمكنه الحكم على عدد معين انه مانع من
هذا الجواز لان اى عدد يفرضه العقل فان حال العدد الزائد عليه بواحد
او اثنين وحال العدد الناقص عنه بواحد او اثنين فى ذلك الجواز على السوية
واذا كان هذا الجواز ثابتا فى الاحاد وكان الحد المانع منه مفقودا وجب
الجزم بنفى هذا الجواز عند الاجتماع واما الاعتراض على القسم الثانى من الخبر
المتواتر هو انه لا يمكننا ان نعلم ان هذه الطبقات موصوفة بالصفات
المعتبرة فى كون التواتر مفيدا للعلم الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات لكنا لا نعلم
البتة من الطبقات المتوسطة انهم كم هى وكيف هى فلا نعلم كونهم موصوفين
بالصفات المعتبرة فلا يمكننا القطع بصحة التواتر وايضا فلان التواتر
لو كان مفيدا للعلم مع ان اليهود مع كثرتهم ينقلون عن موسى عليه السلم انه
قال شريعتى باقية الى يوم القيمة والنصارى ينقلون عن عيسى عليه السلم انه
كان يقول ثالث ثلثة يلزم منه الطعن فى نبوة محمد عليه السلم الجواب
هو ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضرورى بمعنى انه اذا تشكك صاحبه
فيه لا يتشكك ونحن نجرب انفسنا عند سماع هذه الشبهات فنجدها جازمة
بان محمد عليه السلم كان موجودا وكان يدعى انه رسول الله الى الخلق ولا نجدها
طاعنة فى هذا الجزم اصلا فيكون قدحا فى الضروريات فلا يستحق الجواب
المقام الثانى انه ظهرت المعجزة على يده والدليل عليه وجوه الى اخره لما فرغ
من بيان مقام الاول شرع فى بيان المقام الثانى وذكر فى بيانه وجوها اما
الاول فتقريره هو انه ظهر القران عليه وهو معجز لانه كتاب عظيم قد بلغ فى فصاحة
اللفظ الواحد لا يمكن الزيادة عليه وبلغ ايضا فى كثرة العلوم الى الغاية فانه يشتمل
على علوم الاولين والاخرين اما ما يتعلق بعلم الاصول دلائل التوحيد والتنزيه
والتقديس واثبات صفات الكمال ونعوت الجلال والاسماء والافعال والعدل

والقضاء والقدر واثبات المعاد واثبات السعادة والشقاوة فى الاخرة وغير
ذلك من المباحث الشريفة الالهية فالقران مملو منه واما ما يتعلق بعلم
الفروع والاحكام من التكاليف واقسام العبادات والمعاملات والمداينات
وقسمة المواريث والنكاح والطلاق والخلع والصلح وسائر العقود وغير ذلك
فالقران مملو منه وهكذا القول فى علم الاخلاق والسياسات وعلم تصفية الباطن
واخبار الاولين والاخرين من الانبياء والحكماء حتى ما من علم الا والقران مشتمل عليه
ثم ان محمدا صلى الله عليه وسلم نشا فى بلدة خالية عن العلوم وعن الفضلاء ولم يسافر
الا مرتين فى مدة قليلة ثم انه انقضى عمره اربعون سنة ما طالع حرفا وما حصل كتابا
وما تلمذ احدا ثم بعد انقضاء الاربعين ظهر عليه هذا الكتاب العجيب
فظهور مثل هذا الكتاب على مثله فى عدم القراءة والتحصيل وعدم التعلم
معجز قاهر وبرهان باهر على انه ليس الا من عند الله وبارشاده وتعليمه ووحيه
واليه الاشارة بقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله اى من مثله فى عدم التعلم والمطالعة فان قيل انما يكون القران
معجزا نازلا من عند الله اذا كان سليما عن التناقض والاختلاف ولم قلتم انه
كذلك والذى يدل على وقوع الاختلاف اما من حيث اللفظ فلقراءة
من قرا كالصوف المندوف بدل قوله كالعهن المنفوش وقوله فامضوا
الى ذكر الله بدل قوله فاسعوا الى ذكر الله وكقوله وجاءت سكرة الحق
بالموت بدل قوله وجاءت سكرة الموت بالحق واما الزيادات
فى الفاظه فكقوله تعالى اصبروا وصابروا ورابطوا وكقوله النبى اولى
بالمومنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم واما من حيث
المعنى فمثل ما نجد فى القران من ايات الجبر فانها معارضة بايات القدر وايات
التوحيد فانها معارضة بايات التشبيه وذلك من الاختلاف سلمنا
سلامته عن هذا الطعن لكن لم لا تدعون ظهور كل القران عليه او بعضه

الاول ممنوع فان التواتر ما دل على ظهور كل القران عليه فانه لم يحفظ القران
من الصحابه الا سته نفر فالحفاظ ما بلغوا فيه مبلغ التواتر والثاني مسلم
لكنه لا يفيد مقصودكم والجواب قوله متى يكون القران معجزا نازلا
من عند الله اذا كان سليما عن الاختلاف ام اذا لم يكن قلنا اذا كان
سليما عن الاختلاف وهو كذلك ويدل عليه قوله تعالى ولو كان من عند الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما ما ذكروه من الاختلاف في الالفاظ
وكل ذلك حق وصدق ومع ذلك غير قادح لقوله صلى الله عليه وسلم انزل
القران على سبعة احرف كلها كاف شاف والاحرف عبارة عن اللغات واما
قوله بان ايات الجبر معارضة بايات القدر وايات التوحيد معارضة
بايات التشبيه فنقول لا نسلم وقوع التعارض بل العلما ازالوا التعارض
بما ذكروه من التاويلات وذكروا في انزال المتشابهات فوايد منها ازدياد
الثواب ومنها ان المبطل الطامع في الظفر بما يوكد باطله ينظر فيه
ويطالعه فيصل الى الحق قوله تدعون ظهور كل القران عليه او بعضه
قلنا بل كله وهو كذلك فان القران بكليته منقول بالتواتر ولذلك
فان في هذا الزمان لو ادخل فيه احد حرفا او اخرج منه حرفا لوقف عليه
الصبيان فضلا عن العلما واذا كان الامر كذلك في زماننا فاولى ان يكون
كذلك في عهد الصحابه وذلك يقتضي القطع بعدم تطرق التغير اليه في جميع
الازمان وقوله بان الحفاظ كانوا قليلين فلم يحصل التواتر بقولهم
قلنا هب انهم كانوا قليلين الا ان الذين يحفظون من القران
مواضع كثيرة كانوا كثيرين واذا كان كذلك فما من اية الا ويحفظها جمع
تقوم الحجه بنقلهم وذلك يكفي في المطلوب الوجه الثاني ان محمدا
صلى الله عليه وسلم تحدى العالمين بالقران الى اخره هذا هو الوجه في بيان
كون القران معجزا وتقدم من ان المصطفى صلى الله عليه وسلم تحدى العرب

الذين هم النهايه في الفصاحه وهم ما اتوا بالمعارضه مع توفر دواعيهم
عليها ويلزم من كونه معجزا اما الاول وهو انه تحداهم فبيانه
هو تواتر الايات الداله عليه كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القران الايه وقال ايضا ام يقولون افتراه
قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقال ايضا ام يقولون افتراه
قل فاتوا بسورة من مثله الايه وقال ايضا وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة من مثله ثم قال وان لم تفعلوا ولن تفعلوا فنفى
القدرة بقضيه جازمه فدلت هذه الايات على ان التحدي وقع مرة
بالقران ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة وذلك هو غاية
التحدي وهو كقول الرجل لمن يفاخره بقومه هات قوما كقومي هات
كنصفهم هات كربعهم هات كواحد منهم واما الثاني وهو انهم ما
ما اتوا بالمعارضة مع توفر دواعيهم عليها وذلك لان دواعيهم كانت متوفرة
على ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانه كان صلى الله عليه وسلم كلفهم بترك
اديانهم ورياساتهم ويوجب عليهم ما يصعب ابدانهم وينقص اموالهم وذلك
شديد وكل ذلك مما يوجب توفر دواعيهم على المعارضه واما انهم مع توفر
دواعيهم ما اتوا بها فذلك ظاهر لانهم لو اتوا بها لنقل ذلك نقلا متواترا
ولاشتهر ولوصل الينا ولما لم يكن كذلك دل ذلك على عدم اتيانهم اذا عرفت هذا
فنقول عدم معارضتهم مع توفر دواعيهم على ذلك لا يخلو اما ان يكون لغاية
عجزهم اولم يكن وعلى التقديرين يكون معجزا اما اذا كان لغاية عجزهم فظاهر
واما اذا كان عدم المعارضه لم يكن لعجزهم كان تركها مع القدرة عليها
ومع توفر دواعيهم عليها من خوارق العادات فيكون معجزا فان قيل
التحدي بالقران وقع مع كل العالمين او مع بعضهم الاول ممنوع لانا نعلم
بالضرورة ان اهل الهند والصين وغيرهما من الاطراف ما كانوا يعرفون

وجود محمد صلى الله عليه فضلا من ان يقال انهم علموا تحديه بالقران والثاني مسلم
لكن عدم اتيان البعض بالمعارضة لا يفيد مقصودكم الا انه لا يدل على
الاعجاز سلمنا انه وصل خبر التحدي الى كل الخلق لكن لا نسلم توفر دواعيهم
على المعارضة وما ذكرتموه معارض بانهم ربما اعتقدوا ان المعارضة لا تبلغ
في قطع المادة وحسم الامور فلذلك اعرضوا عنها وعدلوا الى الحرب سلمنا ان
دواعيهم كانت متوفرة لكن لم قلتم بانهم ما اتوا بها قوله لو اتوا بها لنقل
ذلك ولاشتهر قلنا لا نسلم وجوب اشتهارها ووصولها الينا سلمنا
ذلك لكن لم قلتم بانها ما اشتهرت بيانه هو ان العرب عارضوه بالقصايد
السبع وعارضوه مسيلمة الكذاب لعنه الله بكلماته وعارضه
بعضهم بذكر اخبار الملوك وعارضه بعد ذلك يونس بن وشمكير والمعري
وابن المقفع ثم نقول هب ان ما ذكرتموه يدل على كونه معجزا لكن هنا
ما يأباه وهو ان القران قديم والمعجز محدث فيستحيل ان يكون القران
معجزا الجواب قوله بان التحدي وقع بالقران مع كل العالمين
او مع بعضهم قلنا لا شك بانه وصل الى فصحاء العرب وذلك كاف في
تحقق المعجز لان المعارضة لو كانت ممكنة لكانت العرب الفصحاء
اقدر عليها من غيرهم فلا تحقق عجزهم كان عجز غيرهم اولى قوله
لا نسلم توفر دواعيهم على المعارضة قلنا لما ذكرناه قوله
ربما اعتقدوا ان المعارضة لا تبلغ في قطع المادة فلذلك عدلوا عنها
قلنا لا يخفى على عاقل ان المعارضة اسهل الطرق وافضاها الى المقصود
من الحرب الذي مع ما فيه من شدة الخطر قد لا يكون مفضيا الى المقصود
وذلك يدل على ان توفر دواعيهم الى المعارضة اكثر من توفرها الى غيرها
فلو قدروا عليها مع شدة توفر دواعيهم ما عدلوا منها الى غيرها قوله
لم قلتم بان المعارضة لو وجدت لاشتهرت ولنقلت الينا قلنا لان

الدواعي حينئذ يكون الى نقلها متوفرة والموانع عن نقلها زايلة لان الظاهر
انه ما كان يصل اليهم مضرة من نقلها قوله بان العرب عارضوا القران
بالقصايد وعارض مسيلمة لعنه الله بكلماته وعارضه بعضهم باخبار الملوك
قلنا نحن نعلم ان شاعرا لو تحدى بشعره فلو جاء انسان وذكر في مقابلته
خطبة فانه لا يعد ذلك معارضة واذا كان كذلك فلم يكن ايراد القصايد او ايراد
اخبار الملوك في مقابلة القران معارضة له واما كلمات مسيلمة فهي ايضا
ليست بمعارضة لان من شرط المعارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدور في خيال
كل عاقل مشابهته الكلام الاول او قربه من مشابهتها والكلمات المحكية عنه
دالة على قلة العقل فكيف يمكن جعلها معارضة للقران واما معارضة
المعري وابن المقفع وغيرهما فلا نسلم ان ما قالوه كان مناسبا للقران حتى يصلح
للمعارضة سلمنا انه كان مناسبا لكن من شرط دلالة المعجزة على الصدق
ان لا يوجد في ذلك الزمان ما يصلح ان يكون معارضا له اما في الزمان المستقبل
فلا قوله القران قديم والمعجز محدث قلنا لفظ القران مقول بالاشتراك على
امور ثلثة الصفة القديمة والالفاظ والكتاب والمعجز انما هو الالفاظ
لفصاحته ونظمه ولا شك في حدوث الالفاظ ❊ الثالث نقل عنه
معجزات كثيرة الى اخره ❊ اعلم ان النبي عليه السلام معجزات اخر غير القران حسية
وعقلية وكل واحد من تلك المعجزات وان كان مرويا بطريق الاحاد الا انه لا بد
من صحة بعضها ضرورة ان الاخبار اذا بلغت حد الكثرة فانه يمتنع ان يقال
كلها كذب اما المعجزات الحسية فثلثة اقسام القسم الاول الامور الخارجة
عن ذاته كانشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه ونبوع الماء
من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وحنين الجذع وشكاية
الناقة وشهادة الشاة المسمومة واظلال السحاب عليه قبل مبعثه وغير
ذلك القسم الثاني من الاحوال العايدة الى ذاته مثل النور الذي كان ينقل

من اب الى ان خرج من الدنيا والخاتم الذي كان بين كتفيه وما شوهد
من خلقته وصورته التي هي بحكم الفراسة يدل على نبوته القسم الثالث
ما يتعلق بصفاته فمنها انه ما سمع منه احد لذيا البتة وما اقدم على
قبيح اصلا لا قبل النبوة ولا بعدها ولم يفر عن عدو وذلك يدل على قوة
قلبه بوعد الله حيث قال تعالى والله يعصمك من الناس وكان عظيم
الرحمة على امته قال تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وكان في
غاية السخاوة حتى عاتبه الله تعالى على ذلك فقال ولا تبسطها كل البسط
وما كان يلتفت اصلا الى الدنيا وكان في غاية الفصاحة كما قال عليه السلام اوتيت
جوامع الكلم وقد بقي على طريقته المرضية الى اخر العمر وكان يتواضع للفقرا
فاجتماع هذه الصفات في ذاته مع انه لم يتفق لاحد من الخلق واحدة منها
من اعظم المعجزات واما المعجزات العقلية فانواع منها انه ما مارس
العلوم ولا طالع الكتب وقد بلغ في معرفة الله تعالى الغاية القصوى وفي
تواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من اعدائه ان يقول انه اخطا في شيء
منها وما اظهر قبل انقضاء الاربعين حديث النبوة ثم اتى بكلام عجز عن
معارضته الاخرون ثم انه تحمل في اداء الرسالة المتاعب الكثيرة ولم يظهر
في عزمه فتور ثم انه لما قهر الاعداء ونال الدولة بقي على زهده الاول والمزور
لا يكون كذلك ومنها انه كان مجاب الدعوة ومنها ورود البشارة بمقدمه
العزيز في التوراة والانجيل ومنها اخباره عن المغيبات الكثيرة على
ما ورد في القران والاخبار واما المقام الثالث وهو ان كل من كان
كذلك كان نبيا الى اخره لما فرغ من تقرير المقامين الاولين وهو انه ادعى النبوة
وظهرت المعجزة على يده شرع في تقرير المقام الثالث وهو ان كل من كان كذلك
كان نبيا وتقريره هو ان الملك العظيم اذا جلس على سرير مملكته في محفل
عظيم بمقام واحد وزعم انه رسول ذلك الملك اليهم ثم قال يا ايها الملك ان كنت

120

الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا خالف
الملك عادته اضطر الحاضرون الى ان الملك قد صدق ذلك المدعي واذا
ثبت ذلك في تلك الصورة فلذلك هنا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في هذه الدعوى فاجعل
القمر منشقا بنصفين فاذا انشق القمر علم كل احد بالضرورة انه تعالى انما
شقه بنصفين لاجل تصديقه وكل من صدقه الله فهو صادق فهذه هي الطريقة
المشهورة واما الطريقة الثانية المذكورة في الكتاب ايضا وهو الاستدلال
باقواله وافعاله واخلاقه وسيره على كونه نبيا فهي ظاهرة غنية عن البيان
وقد بسط المصنف رحمه الله الكلام فيها بشرحها وهي الطريقة التي ذكرها
الجاحظ وارتضاها الشيخ الامام حجة الاسلام رحمه الله في كتاب المنقذ
من الضلال وهي طريقة مليته وحاصلها يرجع الى البحث عن حقيقة النبوة وهي
استجماع الكمالات اللائقة بالنفس الانسانية وبلوغها الى الغاية والى العلم
بحصول كل واحد من تلك الكمالات في محمد صلى الله عليه وسلم الى اقصى الغايات وابلغ
النهايات والى الاستدلال بمجموع هذين العلمين على ان محمدا عليه السلام افضل الانبيا
والمرسلين واما الطريقة الاولى فانه آتية فان حاصلها يرجع الى الاستدلال
بحصول المعجز على صدقه وهو كل استدلال باثر الشيء على وجوده ولما كان
البرهان اللمي اقوى من البرهان الاني لا جرم اختار المصنف رحمه الله
هذه الطريقة المسئلة الثانية المنكرون للمعجزات طعنوا فيها من ثلثة
اوجه الاول الى اخره لما فرغ المصنف رحمه الله من اثبات الدلالة على كونه
صلى الله عليه وسلم رسولا شرع في الاعتراض عليها وهو يرجع الى انواع ثلثة الاول
هو انهم منعوا كون هذه المعجزات من خلق الله وفعله وتقريره هذا السوال
هو ان يقال سلمنا كون القران معجزا لكن انما يدل المعجز على صدق مدعي الرسالة اذا
كان من فعل الله تعالى ام اذا لم يكن من فعله الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم

انه من فعل الله ويدل على ذلك وجوه عشرة الاول اختلف الناس في حقيقه
الانسان فمنهم من قال انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى بالنفس
الناطقه ومنهم من قال انه جسم والقايلون بكونه جسما منهم من قال انه
عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسه اذا عرفت هذا فنقول
الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس الناطقه او عن هذه الجثة المخصوصة
وعلى التقديرين لا يستقيم قولكم ان المعجزة فعل الله تعالى اما اذا كان عبارة
عن النفس فلم لا يجوز ان يقال هذا الشخص اختص بنفس اقوى من ساير النفوس
واكمل منها فلذلك قدر على الاتيان بشي لم يقدر عليه غيره ومع هذا الاحتمال
لا يمكن القطع بان المعجز من خلق الله واما اذا كان عبارة عن هذه البنيه
فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الشخص وقع له مزاج مخصوص استعد به لان يقدر
على ما لا يقدر عليه غيره كما ان مزاج المغناطيس وقع على وجه استعد للجذب
لانه مخصوص به لا يصدر عن غيره ؛ الثاني لا شك ان للادويه اثارا عجيبة
الى اخره ؛ هذا هو الثاني من الوجوه العشرة وتقريره ان يقول سلمنا ان
هذا المعجز لم يحصل لاجل خصوصية نفسه او بدنه لكن الاطبا قالوا ان اكل
الدوا الفلاني يزيد في الذكا واكل الدوا الاخر يزيد في القوة الفلانيه فلم لا يجوز
ان يقال وجد هذا المدعي دواء له خاصيه في قوة الادراك والفعل حتى يزداد بها
زيادة منتهية لحد الاعجاز ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان هذا المعجز
فعل الله تعالى ؛ الثالث ان الانبيا عليهم السلم اقروا بثبوت الجن والشياطين
الى اخره تقرير هذا السوال هو ان يقال سلمنا انه ليس ذلك لاجل
خاصية شي من الادويه فلم لا يجوز ان يكون هذه الخوارق من افعال الجن والشياطين
فان الانبيا يقرون بوجودها وهب انهم ما اقروا بوجودها الا ان الدليل دل
على وجودها وهب ان الدليل ما دل على وجودها الا ان احتمال وجودها قايم فلم لا يجوز
ان يقال ان الجن والشياطين اتوا بهذه الغرايب والذي يولد هذا الاحتمال

هو ان الناس يقولون ان الجن يدخل في باطن الانسان ويتكلم معه هناك واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يقال الذيب الذي تكلم مع محمد صلى الله عليه كان واحدا من الجن
والشياطين تكلم معه ليغووا الخلق بذلك وكذلك القول في كلام الناقه معه
ومثل هذا الاحتمال يجري في ساير المعجزات ؛ الرابع اليس ان المنجمين والصابية
الى اخره ؛ تقرير هذا السوال هو ان يقال سلمنا ان هذا المعجز ما كان من فعل
الجن والشياطين لكن لم لا يجوز ان يقال ان فاعل هذه المعجزات هو الافلاك والكواكب
وبيانه هو ان الصابيه اطبقوا على ان الافلاك والكواكب احيا ناطقه وان هذه
الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس وهي تختار من الناس شخصا واحدا وتبعثه الى
الناس بالرسالة فقبل ابطال هذا المذهب كان ذلك الشك قايما ؛ الخامس اليس
ان المنجمين اطبقوا على ان لسهم السعادة اثرا الى اخره ؛ تقريره ان نقول
سلمنا ان هذا المعجز ما حصل بشي من الطرق المذكورة فلما ذا يلزم ان يكون فعل الله
اليس ان المنجمين اتفقوا على ان لسهم السعادة اثرا قويا في تقويه الانسان على تحصيل المرادات
والسعادات ولسهم الغيب اثرا قويا في كون الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات
من الله تعالى ومن وجبه لها ان يكون لقوة هذين السهمين ؛ السادس اليس
ان المنجمين اطبقوا على ان للقرانات في هذه الابواب الى اخره ؛ حاصل
هذا السوال يرجع الى انا وان سلمنا انه ليس لسهم السعادة ولسهم الغيب اثر
في هذا الباب الا ان للقرانات ولاتصالات الكواكب تاثيرات عجيبة
غريبة في السعادة والنحوسة على ما زعمه المنجمون واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان
يقال حدوث تلك الخوارق مستند الى تلك القرانات فما لم تبطلوا هذا الاحتمال
لا يتم غرضكم ؛ السابع اليس ان المنجمين قالوا الى اخره ؛ تقرير هذا الوجه
هو ان نقول سلمنا انه لا يمكن اسناد حدوث هذه المعجزات الى القرانات
الا ان للكواكب الثابتة اثارا عجيبة في تحصيل السعادة والنحوسة
في عالم الكون والفساد على ما ذهب اليه طايفه من المنجمين فلم لا يجوز ان يقال

انما حدثت تلك المعجزات بناء على تاثيرات تلك الكواكب ؁ ان الفلاسفه اطبقوا
الى اخره ؁ تقريره ان يقال سلمنا ان الكواكب الثابته غير موثره في حصول
هذه المعجزات فلم لا يجوز ان يكون الموثر فيها العقول والنفوس فان الفلاسفه
يثبتون للافلاك والكواكب عقولا مجردة ونفوسا ناطقه ملكيه ونفوسا
حيوانيه فلكيه فيحتمل ان يكون المظهر لهذه المعجزة شي من هذه الاشيا عقل
او نفس التاسع ان محمدا وسائر الانبيا عليهم السلم الى اخره تقرير هذا
السوال هو ان يقال سلمنا امتناع اسناد هذه الخوارق الى العقول والنفوس
السماويه الا ان محمدا عليه السلم كان يقول جبريل عليه السلم هو الذي ياتيني بهذا
القران ولهذا قال تعالى انه لقول رسول كريم اذا عرفت فنقول يقدر ان يقول
ان جبريل عليه السلم غير معصوم عن القبائح لم يبعد ان يقال هذا القران كلامه
وانه القاه على محمد صلى الله عليه وسلم لقصد الاضلال والاغوا فما لم تبطلوا هذا الاحتمال
لم تثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاذن القول بصحة نبوته موقوف على ثبوت
عصمة جبريل الا انه لا طريق الى معرفة عصمته الا بصحة نبوته فيفتقر كل واحد
منهما الى الاخر وهو دور ممتنع ؁ العاشر ان الانبيا اتفقوا على اثبات روح موصوف
بالخبث الى اخره ؁ تقريره ان يقال سلمنا امتناع اسناد هذه الخوارق
الى جبريل عليه السلم الا ان الانبيا عليهم السلم اتفقوا على اثبات شخص خبيث شرير موصوف
بغاية القوة والشدة والاضلال وهو ابليس عليه اللعنه فلم لا يجوز ان يقال هذه
المعجزات انما حصلت بمعاونته وتقويته وان الاخبار عن الغيب حصلت بالقائه
لا يقال ان محمدا عليه السلم كان يلعن ابليس فكيف كان يعينه لانا نقول
ان ذلك اللعن اذا كان مشعوفا باغوا الخلق واضلالهم وهذا الطريق يفضي الى مقصوده
فلم لا يجوز ان يقال انه رضي بشتمه ولعنه ليتوسل به الى مقصوده فهذه الاحتمالات
العشرة باسرها قادحة في كون المعجز من افعال الله وخلقه فما لم تبطلوا جميعها لا يتم
مقصودكم ؁ المقام الثاني سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه فعلها لاجل

التصديق الى اخره ؁ لما فرغ من تقرير المقام الاول من الاعتراض شرع في المقام الثاني
منه وتقريره ان نقول هب ان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى لكن ما الدليل
على انه تعالى انما فعلها لغرض التصديق ثم الذي يدل على انه لا يجعل ان يقال ان الله
تعالى فعل هذه المعجزات لغرض التصديق هو ان افعال الله تعالى لا تخلو اما ان لا تكون
معلله بشي من الاغراض والدواعي على ما يقوله اصحابنا رحمهم الله او تكون معللة بها
على ما يقوله المعتزله وعلى التقديرين جميعا يستحيل ان يقال انه تعالى فعل هذه
المعجزات لغرض التصديق اما اذا لم يكن معلله بشي من الاغراض اصلا كما هو مذهبنا
فالامر ظاهر لانه حينئذ يمتنع ان يقال انه تعالى فعل شيا لشي اخر واذا كان كذلك
لا يستقيم قولكم انه تعالى انما خلق هذه المعجزات لاجل التصديق واما اذا كانت
افعاله معلله بشي من الاغراض والدواعي فلم قلتم بانه لا غرض من خلق هذه المعجزات
سوى التصديق ولم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقها لاغراض اخر سوى التصديق فما الدليل
على الحصر ثم انا على سبيل التبرع نذكر وجوها اخر الاول انا قد بينا ان العالم محدث
فحدوث الافعال الموافقه للعادات لا بد وان لها اول فحدوث كل واحد منهما
في ابتدا الامر يكون على خلاف العادة ثم انه تعالى جعل ذلك مستمرا دائما فيما بعد ذلك
فكذا ههنا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى اراد احداث الفعل الخارق للعادة ابتدا ثم انه
يديمه بعد ذلك فيصير بعد ذلك عادة وبالجملة فلم لا يجوز ان يقال حدوث تلك الخوارق
ابتدا عادة وسيصير مستمرا بعد حدوثها ؁ الثاني لعله تكرير عادة متطاولة
الى اخره ؁ تقرير هذا السوال هو ان يقال سلمنا ان حدوث هذه المعجزات
ما كانت ابتدا عادة لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت تكرير عادة مستمرة
متطاوله ووجهه هو ان العادة قد تكون عائدة في كل يوم مثل طلوع الشمس
وقد تكون عائدة في كل شهر كاستهلال القمر وقد تكون عائدة في كل ستة وثلاثين
الف سنة مثل دور فلك البروج فانه لا يتم الا في تلك المدة فعلى هذا تكون عادته انه
يصل الى النقطة المعينة في تلك المدة الطويلة مرة واحدة فمن نظر الى المثال

ما ذكرنا من العادات ظن انها خلاف العادة اما من عرف الوضع المقتضي لذلك
علم ان كل واحد منها عادة متطاولة فلهذا هنا يجوز ان يقال هذا الذي حدث انما حدث
على وفق عادة متطاولة. الثالث لعله تبارك وتعالى خلق هذا المعجز الى اخره
تقرير هذا السوال هو ان يقال سلمنا ان ما ذكرتم من المعجزات لا يجوز ان يكون عادة
ولا يكون عادة ولكن لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلقها معجزة لنبي اخر في جانب
اخر من الجوانب مثلا انه لما انشق القمر بنصفين فلعل انسانا اخر في موضع اخر ادعى
النبوة فالتمس من الله تعالى اظهار المعجزة في ذلك الوقت فهو تعالى انما اظهره في ذلك الوقت
تصديقا له لا لهذا. الرابع لعله تعالى اظهر هذا المعجز الى اخره. تقرير
هذا السوال هو ان يقال سلمنا ان خلق هذه الخوارق لا يجوز ان يكون معجزة لنبي
اخر لكن لم قلتم بان خلق ذلك يدل على الصدق اذ من الجائز ان يقال ان هذا الانسان
لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب فالله تعالى خلق المعجزة عقيب طلبه ليصير موهما
لكونه صادقا وحينئذ يجري هذا الخلق مجرى انزال المتشابهات وخلق الاوهام
المورثة للشبهات حتى اذا احترز المكلف عنها مع صعوبته كان ثوابه اعظم
وعلى الجملة فاثبات حصر الغرض في امر معين مع انه لا يمكن ان يعرف جميع اقسام حكم الله
في خلق الاشياء تحكم محض. ثم انا نختم هذا الفصل بسوال اخر فنقول الى اخره.
وتقريره هذا السوال هو ان يقال احد الامرين لازم وهو اما جواز خلق المعجز
على يد الكاذب او عدم دلالة المعجز على الصدق وعلى التقديرين لا يمكنكم الاستدلال
بحصول المعجز على كونه دليلا على الصدق وانما قلنا بان احد ما ذكرنا من الامرين
لازم اما اذا كان موقوفا على الداعي فلان صدور الفعل من العبد موقوفا على خلق الداعية
في قلبه فعلى هذا يكون فعل الله موجبا لفعل العبد وفاعل السبب فاعل المسبب
فيكون القبائح الصادرة من العبد واقعة بخلق الله تعالى واذا جاز خلق القبيح
من الله تعالى جاز خلق المعجزة على يد الكاذب وهو احد ما ذكرنا من الامرين واما
اذا لم يكن موقوفا على الداعي فحينئذ لا يمتنع ان يخلق هذا المعجز لا لغرض اصلا والبتة

وحينئذ لا يكون في المعجز دلالة على انه تعالى انما خلقه لاجل التصديق وهو احد
ما ذكرنا من الامرين فصح ما ادعينا بان احد هذين الامرين لازم وعلى التقديرين
جميعا لا يمكن الاستدلال بحصول المعجز على كونه موجبا للصدق وهو المطلوب
المقام الثالث انا وان سلمنا انه تبارك وتعالى فعله لاجل التصديق الى اخره
هذا هو النوع الثالث من الاعراض المذكورة في الكتاب وتقريره ان يقال
لم قلتم بان من صدقه فهو صادق فان قيل تصديق الكاذب كذب وهو على الله
محال قلنا لم قلتم بان الكذب على الله محال فانكم لما نفيتم القبح في افعال الله تعالى
فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه وايضا فلانه يجوز عندكم ان يخلق الله
الكفر في الكافر واذا جاز ذلك على الله عندكم فلم لا يجوز عليه تصديق الكاذب
فهذا اخر ما ذكر في الكتاب من الاعتراضات واعلم بان المنكرين قالوا اما قولكم
عليه في بيان ان المعجز يدل على الصدق هو قياس للغائب على الشاهد فنقول
الحكم ممنوع في الشاهد اذ ظهور ذلك الفعل الخارق من الملك العظيم عند الناس
المدعي للرسالة يحتمل ان يكون لغرض اخر سوى تصديقه غايته ان يقال دار معه
وجودا وعدما ولكن الدوران لا يفيد العلم سلمنا انه في الشاهد كذلك فكيف
يمكن قياس الغايب على الشاهد ثم نقول ما ذكرتم من الدليل وان دل
على نبوته لكن ههنا ما يوهم نقيض ذلك وبيانه من وجهين احدهما شبهة نفاة
التكليف قالوا الغرض من البعثة التكليف لكن التكليف غير جائز اصلا وذلك
لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت فحال ما يخلقها لا يتمكن العبد من ترك
الفعل وحال ما لا يخلقها فهو لا يتمكن من الفعل فلا يكون العبد قادرا على الفعل والترك
فيكون الجبر لازما فيكون التكاليف باطلة لانا نعلم بديهة العقل ان من قيد انسانا
بيديه ورجليه ثم القاه من شاهق ثم يقول له قف في الهواء والا اعذبك عذابا
شديدا مؤبدا يكون مستقبحا وثانيهما شبهة اليهود وهي انهم قالوا النسخ محال
لان موسى عليه السلم ان نص على دوام شرعه فظاهر وان نص على اللادوام فهو محال لانه

لو كان كذلك لنقل عنه نقلا متواترا لتوفر الدواعي على نقل امثال ذلك ولو كان
كذلك لوصل الينا ولما لم يصل الينا خبره دل ذلك على انه ما نص على الدوام
وان سكت عن التقدير فهذا القسم ايضا باطل لان مثل هذا التكليف لا يوجب
الاتيان به الا مرة واحدة لان الامر لا يفيد التكرار ولو كان كذلك لما بقيت شريعته
في تلك المدة الطويلة ولما ثبت ان النسخ باطل ثبت ان القول بنبوته باطل
واعلم ان الجواب عن المقام الاول ما بيناه في باب الصفات الى اخره
لما فرغ من ذكر الاسولة شرع في الجواب عنها اما المقام الاول وهو انهم منعوا
كون المعجزة من خلق الله ثم ذكروا الاحتمالات الدالة على جواز ان لا يكون المعجزة
من خلق الله تعالى فجوابه هو ان نقول الاحتمالات المذكورة كلها ساقطة
على مذهبنا لانا بينا انه لا موثر في الوجود الا الله سبحانه فلا يتوجه علينا شي من
ذلك واما المعتزلة فهم لا يتمكنون من اقامة الدلالة على ابطال هذه الاحتمالات
لما ان العبد عندهم موجد لافعال نفسه وغايتهم ان يقولوا لو كان المدعي
كاذبا لوجب على الله ان يمنع من ظهور ذلك المعجز منعا للعباد عن الوقوع في الضلال
وهذا ضعيف لانه يقال بتقدير تسليم حجة الايجاب على الله فليس هنا وجه
وجوب لان المكلف اذا جوز انه قد يكون حدوثها من قبل الله وقد لا يكون من
قبل الله تعالى فلو قطع المكلف باحد الاحتمالين دون الاخر كان التقصير من قبله
لا من الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال كانزال المتشابهات
وعن المقام الثاني والثالث انه قد يكون الشي جايزا في نفسه الى اخره
اعلم ان المقام هو انه قال هب ان هذه المعجزات حصلت بخلق الله
تعالى لكن لم قلتم بان الغرض منها التصديق فان افعال الله تعالى لا تخلو اما ان
لا يكون معللة او يكون معللة وعلى التقديرين لا يلزم ان يكون الغرض منها التصديق
قلنا لم قلتم بانها اذا لم يكن معللة لا يلزم ذلك قوله فانها اذا كانت غير معللة
لا يجوز ان يقال خلق المعجز لاجل التصديق قلنا نعم لكن الفرق ظاهر بين العلة

والمعرف نحن لا ندعي ان خلق المعجز انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجز
معرف قيام التصديق بذات الله سبحانه وكما ان هذه الكلمات المخصوصة
صارت دالة بسبب الوضع والاصطلاح على المعاني القايمة بذات المتكلم
فكذلك هذه الافعال الخارقة للعادة اذا حصلت عقيب الدعوى صارت
دالة على التصديق بذات من فعل المعجز قوله واما اذا كانت معللة
فما الدليل على انه لا غرض من خلق المعجز سوى التصديق قلنا الدليل عليه ان موسى
عليه السلام قال الهي ان كنت صادقا في ادعا الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا
في الهوا فوق رؤسهم ثم ان القوم كانوا شاهدون انهم كلما امنوا به تباعد الجبل
عنهم وكلما هموا بالتكذيب قرب من ان تسقط عليهم علم بالضرورة كل احد بذلك
ان المقصود من هذا الاظلال تصديق المدعي واما ما ذكروه من بيان احتمال
كون تلك المعجزة ابتداء عادة او تكرير عادة او يكون معجزة لنبي اخر او يكون امتحانا
للمكلف فالجواب عن كل هذه الاحتمالات امر واحد وهو ان تجويز الشي الا ينافي
القطع بعدمه كما انا نجوز دخول شخص في الوجود من غير الابوين وشيخا هرما من
غير سبق الطفولية والشباب والكهولة لكن اذا ابصرنا شيخا علمنا بالضرورة
انه متولد من الابوين وانه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا وكذا القول
في جميع الامور العادية اذا عرفت هذا فنقول علمنا بالضرورة دلالة المعجزة
على التصديق كما قلنا في اظلال الجبل فلا يكون تجويز نقيضه ولا كون المعجزة
مخلوقة لغرض اخر قادحا في ذلك العلم الضروري وبهذا خرج الجواب عن المقام الثالث
على انا نقول السوال في المقام الثالث لازم ايضا على المعتزلة لان اظهار
المعجز على يد الكاذب انما يقبح اذا كان الغرض من خلقه تصديقه لا اذا كان
الغرض منه شيا اخر ولا يبعد ان يكون لله اغراض اخر خفية سواه فيلزمهم ان يحكموا
بانه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب لا يقال وان كان الغرض منه شيا اخر
لكن خلقه مقارنا بدعوى الكاذب يوهم ان الغرض منه تصديقه وفعل

ما يوهم تصديق الكاذب قبيح ايضا فيكون اظهار المعجز على وفق دعوى الكاذب
قبيحا مطلقا الا انا نقول لو كان موهم القبيح قبيحا وجب ان يكون انزال
المتشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا وبالاتفاق ليس بقبيح فعلمنا
انه انما لم يقبح لانه وان كان موهما للباطل الا ان فيه احتمال ان مراد الله تعالى
منه غير ما يشعر به ظاهره فلو قطع المكلف بحمله على الوجه الباطل مع ذلك
الاحتمال لكان التقصير منه حيث جزم لا في موضع الجزم لذلك هنا يحتمل ان يكون
المراد القاء هذه الشبهة حتى يحترز المكلف عنها فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز
عنها فلو قطع المكلف بان الغرض منه تصديق المدعي لكان التقصير منه والجواب
على اصول المعتزلة عن هذه المعارضة قوله بانكم اثبتم الحكم في الشاهد
بالدوران ثم قستم الغائب عليه قلنا ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة
المعجزة على الصدق امر معلوم بالضرورة لا انا نقيس صورة النزاع على صورة
واما الجواب عن شبهة نفاة التكليف فمن وجهين احدهما ان قول الخصم
بان التكليف باطل تكليف منه باعتقاد بطلان التكليف فكان كلامه
متناقضا وثانيهما وهو الجواب الحقيقي هو ان مذهبنا ان التكليف
اعلام بنزول الثواب وبالضد منه اذا لم يصدر او نزول العقاب اي اذا
صدر من المكلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب وبالضد اذا لم يصدر
وليس لاحد اعتراض على الله تعالى في انه خصص هذا بالثواب وذاك بالعقاب
واما الجواب عن شبهة اليهود فهو ان نقول لم لا يجوز ان يقال انه بين ان شرعه
منقطع محدود وكان ذلك معلوما بالتواتر الا ان قومه هلكوا بالكلية في زمان
بخت نصر وصار الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع ذلك النقل ولنختم
هذه المسئلة بذكر بعض الفوائد البعثة فنقول الامور قسمان منها ما يستقل
العقل بادراكه كعلمنا بافتقار العالم الى الصانع الحكيم وفائدة البعثة في هذا
القسم هو ان تتأكد دليل العقل بدليل النقل وان لا يبقى للمكلفين عذرا

اصلا على ما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان يعرف كمية
العبادة وكيفيتها بقولهم وان تكون اقوال الرسل وافعالهم مددا لنا في الاشتغال
بالطاعات حتى اذا قال لنا الهوى نتفكر في اقوالهم وافعالهم فيمنعنا ذلك عن كثير
من القبائح وان نعرف باقوالهم ترتب الثواب على الطاعات وترتب العقاب
على المعصية فان ذلك مما يرغبنا في الاعراض عن الدنيا والاشتغال بالعبودية
والاقبال على الله بالكلية ومنها ما لا يستقل العقل بادراكه وفوائد البعثة
في هذا القسم كثيرة ولنذكر منها شيئا يسيرا فمنها معرفة بعض الصفات
الالهية وهي الصفات التي لا يحتاج العقل اليها فان العقل لا يدل عليها وهي
مثل السمع والبصر والكلام ونحوها ومنها ان المكلف يبقى خائفا فيقول
لو اشتغلت بالطاعة فلكنت متصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه ولو لم اشتغل
فربما عذبت بتركها فعند البعثة يزول ذلك ومنها ان الاشيا المخلوقة
في الارض منها غذا ومنها سم ومنها دوا ولا يكفي التجربة في معرفتها ففي البعثة
فائدة معرفتها ومنها ان الانسان مدني بالطبع والاجتماع مظنة
التنازع فلا بد من شريعة زاجرة لهم عن التنازع ومنها لولا البعثة لاتى
كل قوم بوضع خاص من العبادة فيفضي ذلك الى التعصب المورث للفتن
ومنها ان ما يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون عادة والعادة لا يكون
عبادة اما الذي يأمر به من كان معظما في قلبه ولا يكون بمقتضى عقله كان
اتيانه به محض العبادة ولذلك امر بالافعال الغريبة في الحج ومنها
الهداية الى الصناعات كما في حق داود وكما في حق نوح عليهما السلام ومنها
انه لا بد في المعيشة من علمي الاخلاق والسياسة فلا بد من البعثة لتعليمها
ولذلك قال تعالى لنبيه عليه السلام خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين
وقال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال تعالى فبما رحمة من الله
لنت لهم وقال عليه السلام ادبني ربي فاحسن تاديبي ‌ المسئلة الثالثة

في ان الانبيا افضل من الاوليا ويدل عليه النقل والعقل الى اخرها لما فرغ المصنف
رحمه الله من اثبات النبوة شرع في احكام النبوة ثم ان تلك الاحكام تنقسم الى
قسمين منها ما تعم من جميع الانبيا ومنها ما يختص بافضل العالمين وخاتم
الانبيا والمرسلين محمد صلى الله عليه فذكر كل واحد من القسمين وقدم الاحكام
العامة فمن جملتها ما ذكره في هذه المسئله وهو افضلية عموم الانبيا بالنسبة
الى عموم الاوليا وقد احتج على ذلك في الكتاب بالنص والمعقول اما النص
فقول المصطفى عليه السلم في حق الصديق رضي الله عنه والله ما طلعت
الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابي بكر التمسك به هو ان هذا النص
كما انه يقتضي ان الصديق افضل من كل من ليس بنبي فكذلك يقتضي ان كل نبي
افضل منه لانه قال بعد النبيين ولفظ النبيين صيغة جمع معرف بالالف
واللام فيتناول كل نبي بدليل انه يصح استثنا اي اريد منه والاستثنا عبارة
عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت القضية السابقة على ما ذكره ايمة
اللغة وذلك يقتضي ان يكون كل نبي افضل من ابي بكر لكنه افضل من كل ولي بدليل
هذا النص فوجب ان يكون كل نبي افضل من كل ولي وهو المطلوب واما
المعقول فهو ان الولي عبارة عن شخص حصل له الكمال اللائق بالنفس
البشرية لكن بالنسبة الى ذاته لا غير واما النبي فهو عبارة عمن حصلت
له ما ذكرناه من الصفة مع صفة اخرى من الكمال وهو القدرة على تكميل غيره
فاذا فسرنا النبي والولي بما ذكرناه من التفسير لزم قطعا رجحان النبي على
الولي ؛ المختار عندي ان الملك افضل من البشر الى اخرها ؛ اعلم ان مذهب
اصحابنا رحمهم الله هو ان الانسان افضل من الملايكة وبه قالت الشيعة
وقالت الفلاسفة والمعتزلة الملايكة السماوية افضل من البشر وهو اختيار
المصنف رحمه الله في الكتاب وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني وابو
عبد الله الحليمي من اصحابنا رحمهم الله لعلم ان الاولى ان نقدم في حد

المسئلة مذهب اصحابنا على تفضيل الانبيا على الملايكة عليهم السلم ثم نشتغل
بتقريرها في الكتاب وقد احتج اصحابنا بوجوه الحجة الاولى ان ادم عليه
السلم كان مسجود الملايكة لقوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس الى الاية والسجود اعظم انواع الخدمة وامر الكامل بخدمة الناقص
غير لايق بالحكمة فاذن لا بد وان يكون الساجد اقل مرتبة من المسجود لا يقال
السجدة كانت لله تعالى وادم كان كالقبلة وايضا يجوز ان يكون المراد منها
التواضع قال الشاعر ؛ ترى الاكم فيها سجدا للحوافر ؛ وايضا فلا نسلم
انها غاية التواضع فان هذه قضية عرفية فلعل العرف في ذلك الوقت ان من سلم
وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص امر معتاد لانا نقول الجواب
عن الكل لو لم يكن السجود دالا على زيادة منصب المسجود على الساجد لما قال
ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي الحجة الثانية قوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين الاية يدل على التفضيل مطلقا
ترك العمل بها فيمن لم يكن نبيا فبقي معمولا به في حق الانبيا لا يقال فاذا
يلزم تفضيل انبيا بني اسرايل على المصطفى عليه السلم لقوله تعالى واني فضلتكم
على العالمين لانا نقول يحمل التخصيص في انه لا يوجب تحملها في الاية الاخرى ايضا
فشرط العالم ان يكون موجودا وما كان محمد عليه السلم موجودا حال وجود انبيا
بني اسرايل والملايكة موجودون حال وجود محمد عليه السلم فظهر الفرق الحجة
الثالثة قوله عليه السلم ان لي وزيرين في السما ووزيرين في الارض اما الوزيران
في السما فجبريل وميكايل واما اللذان في الارض فابو بكر وعمر وهذا صريح
في الباب الحجة الرابعة طاعة البشر اشق لان طاعتهم مع وجود الصارف
وهو الشهوة والغضب والحرص والهوى والاشق افضل لقوله عليه السلم
لعايشة رضي الله عنها اجرك على قدر نصبك وتعبك ولان الطاعة السهلة
والشاقة لو اشتركا في قدر الثواب لكان تحمل ذلك القدر من المشقة الزايد

خاليا عن الفاسد فتكون مجذوبة الخامسة الملائكة لهم عقول بلا شهوة
والبهائم لها شهوة بلا عقول ثم الادمي ان رجح شهوته على عقله كان اخس من البهائم
لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته
وجب ان يكون افضل من الملائكة ولنرجع الى تقرير ما اختاره في الكتاب
ثم نبحث عنه ان شاء الله تعالى اما الوجه الاول الذي ذكره في تفضيل الملائكة
على البشر فتقريره هو ان يقول لما اراد الله سبحانه وتعالى ان يشرح لعبيده
ذرة من عظمته وجلاله بين كونه الها للسموات والارض وما بينهما بقوله
تعالى رب السموات والارض وما بينهما الرحمن ثم ارتقى في ذكر العظمة فقال
تعالى لا يملكون منه خطابا والمعنى ان احدا لا يملك خطاب الله تعالى فان كل
ما سواه عبد ومملوك والمملوك لا يستحق على مالكه شيئا اصلا ثم انه تعالى اراد
الزيادة في شرح العظمة والجلالة والكبرياء فقال تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن الاية وذلك يقتضي ان الملائكة افضل المخلوقات
اذ لو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله وتضرعهم في حضرة الله تعالى
اقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لما صح هذا الكلام وجوابه
هو انا نقول بموجب الاية وذلك فان الملك عندنا اعظم من البشر في زيادة
الحج ذي القوة الشديدة والقدرة الكاملة والاية لا تقتضي الا ذلك لكن ليس
المتنازع هذا بل المتنازع هو الملك افضل من البشر عند الله في كثرة الثواب
ام لا والاية غير مشعرة بذلك فلا يبقى لكم بها حجة الثاني انه تعالى
قال تعالى والمؤمنون كل امن بالله الى اخره هذا هو الوجه الثاني في تفضيل
الملك على البشر فتقريره هو ان يقول انه تعالى بين انه لا بد في تحقق الايمان وصحته
من الايمان بهذه الاشياء المذكورة في الاية فقدم الايمان بالله على الايمان بالملائكة
والرسل فانه ما لم يثبت ان لنا صانعا حكيما لا يمكننا معرفة صدقهم ثم ثنى بالملائكة
فان الله سبحانه وتعالى انما يوحي الى الانبياء بواسطة الملائكة فلاجرم قدم ذكر الملائكة

على ذكر الرسل ثم ثلث بكتبه وهي الوحي وحصوله متاخر عن وجود الملائكة ثم ربع
برسله وهم متاخرون عن الكتب فلذلك جعل ذكرهم في المرتبة الرابعة فمن عرف هذا
الترتيب لا يخفى عليه ان الملك اشرف من البشر وجوابه لا نسلم ان التقديم في الذكر
يدل على التقديم في الشرف الا ترى انه تعالى قال فان تظاهرا عليه فان الله
هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير فقدم صالحي المؤمنين
على الملائكة في الذكر مع انهم ليسوا بافضل من الملائكة بالاتفاق سلمنا ان التقديم
في الذكر يدل على الشرف لكنه لا يدل على الشرف من كل الوجوه بل يكفي فيه تحقق
الشرف في بعض الامور وعندنا الملائكة مفضلون على البشر من بعض الوجوه وهو انهم
مبرؤون عن الكدورات الجسمانية ومقدسون عن العلائق الجسدانية لكن هذا
لا يلزم تفضيلهم على البشر في كثرة الثواب والدرجة التي هي المتنازع فيها فلا بد لهذا
من دليل الثالث ان الملائكة جواهر مقدسة الى اخره هذا الوجه
ظاهر غني عن الشرح وجوابه ان هذا الوجه كما يقتضي تفضيلهم على البشر
من الوجه الذي ذكرتم الا انه يقتضي تفضيل البشر عليهم من وجه اخر وهو ان الانسان
على ما ذكرتم وسلمنا موصوف بالغضب والشهوة وهما مانعان من العبادة وايضا
فلان الشيطان عدو مسلط عليه يمنعه من الاشتغال بالعبودية اذا عرفت
هذا فنقول عبادته مع الشواغل والموانع وعبادة الملك ليس لها ذلك فتكون
عبادته اشق من عبادة الملك فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلم افضل الاعمال احمزها
اي اشقها ولا نعني بقولنا انه افضل من الملك سوى ان عبادته اكثر الرابع
ان العقل يجري مجرى الابدان للملائكة الى اخره هذا الوجه ظاهر غير محتاج
الى الشرح غير انه اقناعي وهو معارض بوجه اخر وهو ان ادم عليه السلم كان
اعلم لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء
الى اخر الاية والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون ومما يستدل به على تفضيل الملك على البشر قوله تعالى لن يستنكف

ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا النوع من الكلام يقتضي تفضيل
المذكور ثانيا على المذكور اولا اذ لا يقال ان فلانا لا يستنكف السلطان من خدمته
ولا الوزير وجوابه من وجوه الاول لا يلزم من كون الملائكة افضل
من المسيح كونهم افضل من محمد عليه السلام لانه افضل من المسيح ومن سائر الانبيا
على ما ياتي بيانه الثاني ان مقتضى الاية هو ان مجموع الملائكة لا كل واحد
منهم لان الملائكة صيغة الجمع الثالث الواو في الاية حرف العطف فيفيد
الجمع لا الترتيب فانه يمكن استعمالها فيما يمتنع حصول الترتيب كقولهم تقاتل
زيد وعمرو ولا يصح في الكلام الحقيقة واذا كانت حقيقة في غير الترتيب وجب
ان لا يكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك واما ما ذكرتم من المثال فهو
جزئي والحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزئي ثم الامثلة مشتركة كقولهم ما اعانني
على هذا الامر زيد ولا عمرو ولقوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا امين
البيت والتحقيق في الباب انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف الوزير
من خدمته ولا السلطان نحن نعلم بعقولنا ان السلطان اعظم درجة من الوزير
فعلمنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة فالمبالغة انما عرفناها بهذا
الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر وهنا لا نعرف ان المراد بالثاني المبالغة
الا اذا عرفنا من قبل ان الملائكة افضل فيتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب
وهو دور ممتنع الرابع قولنا هذا العالم لا يستنكف من خدمته ولا
السلطان لا يفيد لان السلطان ازيد من الوزير الا في بعض الاشيا وهو
القدرة والسلطنة لا العلم ولا العقل والزهد لكن ههنا الملك افضل
من البشر في القوة والبطش فان جبريل قلع مدائن لوط لا في كثرة الثواب
الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية اذ هو الفضل المختلف فيه وتمام
التحقيق هو ان كثرة الثواب لا يحصل الا بنهاية الخضوع والتواضع وكون
العبد موصوفا بها لا يلائم الاستنكاف بل ينافيه فلا يكون المراد بالاية ذلك

اما اتصاف الشخص بالقوة الشديدة يلائم الاستنكاف فالنصارى لما شاهدوا
من المسيح عليه السلام احيا الموتى وابرا الاكمه وانه حصل من غير اب اخرجوه بسبب
هذا القدر من القدرة عن العبودية فقال تعالى ان عيسى لا يستنكف بما ذكرتم عن
عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في قوة البطش والاستيلا على
عالم السموات والارضين مع ان حصولهم من غير اب ولا ام وكان اعجب ومما
يستدل به القوم ايضا قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الاية قالوا
التمسك بهذه الاية من وجهين احدهما انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة على
عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبروا عنها ولا يتم الاستدلال الا بالاقوى على
الاضعف كالسلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول
الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هولا المساكين والجواب عنه هو ان يقول
لعل المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله فما بال البشر
يتمردون مع غاية قصورهم وضعف قدرتهم الثاني ان هذه العندية ليست
عندية الجهة بل عندية الفضيلة والمزية وجوابه انه معارض بقوله
تعالى في صفة البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وبقوله
عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا افضل لانه يفيد ان
ربهم عندهم وذلك يفيد انهم عند ربهم ومن جملة ما يتمسك به القوم قوله تعالى
علمه شديد القوى نزل به الروح الامين على قلبك ينزل الملائكة والروح من امره
على من يشا من عباده قالوا كل ذلك يدل على ان الملائكة رسل الله الى الانبيا
والرسول افضل من الامة كالرسول البشري وجوابه ذلك اذا ارسل
السلطان شخصا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم حاكما فيهم فاما اذا ارسل
شخصا الى شخص فلا كارسال عبد الى الوزير وذلك لا يدل على التفضيل
المسئلة الخامسة في اثبات وجوب عصمة الانبيا عليهم السلام في وقت
الرسالة الى اخرها اعلم ان النزاع في هذه المسئلة واقع في اربعة مواضع

الموضع الاول في مواضع الخلاف فما يتعلق بالاعتقاد واجمعت الامة على
عصمتهم عن الكفر والبدعة الا الفضيلية من الخوارج فانهم جوزوا صدور الذنوب
عنهم وكل ذنب عندهم كفر الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرايع والاحكام من الله تعالى
واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب لا عمدا ولا سهوا والا
يرتفع الوثوق من الشرايع الثالث ان ما يتعلق بالفتوى واجمعوا على انه لا يجوز
تعمد الخطا عليهم واختلفوا في السهو الرابع ما يتعلق بافعالهم وقد اختلفوا
على اقوال الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكباير والصغاير
والثاني قول جمهور المعتزلة وهو انه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة اما تعمد الصغيرة
فهو جايز بشرط ان لا يكون منفرا مثل التطفيف دون الحبة الثالث انهم
لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة اما السهو والنسيان فجايزان عليهم ثم انهم يعاتبون
عليه الرابع انه لا يجوز ايضا لا السهو والنسيان عليهم وهو اختيار الروافض
واختلفوا في وقت وجوب هذه العصمة قالت الروافض انها من اول الولادة
الى اخر العمر وقال اصحابنا انما يجب في زمان النبوة لا قبلها واختيار المصنف
رحمه الله في بعض كتبه انهم معصومون في زمان النبوة عن الكباير والصغاير
بالعمد اما على سبيل السهو فهو جايز ويدل على وجوب العصمة وجوه ذكرها
في الكتاب اما الوجه الاول فتقريره هو ان اعظم نعم الله سبحانه وتعالى
للعباد اعطا نعمة الرسالة اذ لا نعمة فوقها وكل من كان نعم الله عليه اكثر كان
صدور الذنب عنه اقبح والخسة والعقوبة في حقه اشد واكثر ويدل
على ذلك وجوه الاول اما اولا فصريح العقل ابه له واما ثانيا فقوله
تعالى يا نسا النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين واما ثالثا فلان المحصن يرجم وغيره يجلد فعلم انه لو صدر الذنب
منهم لكانوا اكثر استحقاقا للزجر والتوبيخ والعذاب الشديد من العصاة والرنود
واللازم منتف اجماعا فالملزوم مثله الثاني ان صدور الذنب عنه

يدل على انه فاسق الى اخره هذا هو الوجه الثاني في بيان وجوب العصمة وتقريره
هو انه لو صدر الذنب عنهم لما كان مقبولي الشهادة واللازم منتف فالملزوم
مثله بيان الشرطية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الاية
امر بالتثبت والتبين والتوقف في قبول شهادة الفاسق فثبت انه لو صدر
الفسق عنهم لما كانوا مقبولي الشهادة واما ان اللازم منتف فبالاجماع ولان
العقل يدل على ان من لا تقبل شهادته في الحبة الواحدة لا يصلح ان يقبل قوله
في الاديان الباقية وايضا فان الله تعالى شهد بان محمدا صلى الله عليه وسلم
شهيد على الكل يوم القيمة قال تعالى لتكونوا شهدا على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا ومن كان شهيدا للكل للامة كيف لا تقبل شهادته في شي خسيس
الثالث انه تعالى قال في حق محمد عليه السلم فاتبعوه لعلكم تفلحون الى اخره
تقرير هذا الوجه هو ان يقال لو صدر الذنب عن محمد عليه السلم فاما ان يكون ذلك
على وجه يجب علينا متابعته في ذلك الذنب او لا على وجه لا يجب متابعته فيه
والقسمان باطلان فبطل القول بصدور الذنب منه اما القسم الاول
فهو منتف اجماعا واما الثاني فمنتف ايضا لان قوله تعالى فاتبعوه وقوله قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله يقتضي وجوب متابعته في جميع الاشيا فان قيل
لم قلتم بان قوله تعالى فاتبعوه يقتضي متابعته في جميع الامور قلنا لان قوله تعالى فاتبعوه
اما ان لا يقتضي وجوب متابعته في شي ما وهو باطل اجماعا او يقتضي وجوب متابعته
في بعض الامور المعينة وهو باطل لان اللفظ قاصر عن ذلك التعيين او يقتضي وجوب
متابعته في بعض غير معين وهو باطل ايضا لانه يوجب الاجمال وهو خلاف الاصل
او يقتضي وجوب متابعته في جميع الامور وهو المطلوب واعلم ان من جملة ما يتمسك
به في هذا الباب هو انه لو صدرت المعصية عنهم لوجب ان يكونوا موعودين
بعذاب جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولكانوا ملعونين

لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين واللازم منتف اجماعا فالملزوم مثله
واما الايات الواردة في هذا الباب الى اخره لما فرغ من اثبات الدلالة على
وجوب عصمتهم اشار الى الجواب الاجمالي عما يذكره الخصم من الايات الواردة في صدور
الذنب عنهم ولا بد لنا من ذكر بعض تلك الايات اولا ثم الجواب التفصيلي عنها ثانيا
ثم تقرير ما ذكره من الجواب الاجمالي ثالثا اما الايات فخمسة اولها قوله تعالى
وعصى ادم ربه فغوى الاية تمسكوا بها من وجوه الاول قوله وعصى واسم العاصي
لا بصاحب الكبيرة الثاني قوله تعالى فغوى الثالث قوله تعالى فتاب عليه
والتوبة تدل على المعصية فان كان صادقا فيها فقد اذنب وان كان كاذبا فقد اذنب
ذنب وثانيها قوله تعالى حكاية عن نوح ان ابني من اهلي وانه كذب
لانه تعالى قال ليس من اهلك انه عمل غير صالح وثالثها قوله تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه هذا ربي وقوله تعالى بل فعله كبيرهم وقوله تعالى اني سقيم ورابعها قوله
تعالى حكاية عن يوسف ولقد همت به وهم بها وخامسها قوله تعالى وظن داود
انما فتناه فاستغفر ربه الاية الجواب عن الاية الاولى ان واقعة ادم عليه
كانت قبل نبوته لقوله تعالى ثم اجتباه ربه فكلمة ثم للتراخي وذلك يقتضي ان الاجتبا
الذي هو النبوة حصل بعد تلك الواقعة وايضا فلانه لو كان رسولا قبلها فيمتنع
ان يكون رسولا الى غيره لانه ما كان في ذلك الوقت معه احد من البشر الا حواء
والخطاب يا تيهما من غير واسطة ويمتنع ايضا ان يكون رسولا الى نفسه اذ ذلك
غير متصور وعن الثانية ان الناس اختلفوا في الابن فقيل انه كان ابنا
صلبيا تمسكا بظاهر الاية وقيل انه ما كان ابنا له بل معناه انه ليس من اهلك
الذين وعدتك ان انجيهم معك وقيل انه كان ابن امراته فاطلق عليه اسم الابن
ولذلك قال ان ابني من اهلي ولم يقل مني اذا عرفت هذا فنقول سوا كان
ابنه الصلبي او لم يكن كذلك لا يحصل من دعائه محذور لانه انما دعا له بشرط

الايمان وعن الثالثة قوله تعالى هذا ربي ذكره على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك
كما يقول الواحد منا اذا اراد نفي قدم الجسم الجسم قديم اي هكذا يقول الخصم ثم يقول
لو كان قديما لم يكن متغيرا لكنه هنا ثم قال لا احب الافلين اي لو كان ربا لما
تغير وقد تغير فلا يكون ربا واما قوله تعالى بل فعله كبيرهم فلان غيظ ابرهيم من
كبيرهم كان اشد لما راى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه كان هو السبب
في استهانته بها والفعل كما يسند الى المباشر يسند الى الحامل عليه واما قوله تعالى
اني سقيم فلعله كان سقيما في تلك الساعة او لانه عرف انه سيصير سقيما فقال ذلك
على تاويل اني اكون سقيما في ذلك الوقت كما يقول اني محموم لمن يدعو الى الضيافة
ويعني به اني اكون محموما في ذلك الوقت او نقول لعله اراد به سقم القلب لما كان
في قلبه من الحزن والغم بسبب عبادتهم وعن الرابعة هو ان كل من كان له تعلق
بتلك الواقعة شهد على طهارة يوسف وبرائته عن التهمة وبيانه من وجوه احدها
هو ان زوج المراة شهد بذلك قال انه من كيدكن ان كيدكن عظيم الاية وثانيها
الشهود قال تعالى وشهد شاهد من اهلها الى اخر الاية وثالثها قول نسا مصر
وقلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء ورابعها قول يوسف هي راودتني عن نفسي
وخامسها اعتراف زليخا بذلك ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وسادسها
شهادة خالق السموات والارض بذلك وهو قوله تعالى لنصرف عنه السوء والفحشا
انه من عبادنا الصالحين وسابعها اقرار ابليس بان يوسف كان مبرا عن تلك التهمة
بقوله تعالى الا عبادك منهم المخلصين وهذا اقرار منه بانه لا تعلق له بالمخلصين
فالمنازع في هذه المسئلة ان كان على دين الله وجب ان يقبل قول الله تعالى وان كان
على دين ابليس وجب ان يقبل قوله واعلم ان الهم عبارة عن العزم وليس في الاية
ما يدل على انه هم بشي معين فالخصم يحمله على الهم بالزنا وهو خطا لما بينا انه يجب تنزيهه
عن ذلك فنحن نحمله على انه هم بان يدفعها عن نفسه او نقول في الاية تقديم وتاخير
والتقدير ولقد همت به لولا ان راى برهان ربه لهم بها كقولهم قد كنت هلكت

لولا ان تدارکتك وعن الايه الخامسة انه تعالى ذكر ما قبل القصه وما بعدها
امورا تنفي دلالتها على المعصية الاول قوله تعالى واذكر عبدنا داود ذا الايد
والايد هو القوة والمراد هنا القوة في الدين لا في الدنيا والا لا ستحق الملوك الكفار بسببها
المدح والثاني انه وصفه بكونه اوابا وهو الرجاع الى ذكر الله والثالث
قوله تعالى انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب
اخبر انه تعالى سخر له هذه الاشيا لتتخذها وسايل الى القتل والزنا فالطيور
كانت امنة منه والمومن ما كان يخوفه في روحه وسلوحته الرابع قوله
تعالى وشددنا ملكه وليس المراد التشديد بالمال والملك والعسكر لكون ذلك
حراما بل المراد التشديد في الدين الخامس قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب.
والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا وذلك مع عدم احترازه عما يستنكف منه الرنود
من المزاحمة في الروح والمنكوح محال واما ما بعد القصة فامور ايضا احدها قوله تعالى
يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وهذا من اجل المدايح
فلو توسط بين اول القصة واخرها ذكر المعصية لجرى هذا الكلام مجرى
قول من يقول فلان عظيم الدرجة في الدين عالي المرتبة في طاعة الله تعالى يقتل
ويزني ويلوط ويسرق وقد جعله الله خليفة لنفسه. وامرا كابر الانبيا بالاقتدا به
وهذا لا يليق بكلام رب العالمين وثانيها قوله تعالى انا جعلناك في الارض مرتب
على ذكر تلك القصة وذلك يشعر بانه انما وجد هذه الخلافة بسبب تلك القصة فلو كانت
القصة دالة على المعصية لكان معنى هذا الكلام ان الله تعالى انما فوض اليه الخلافة
لاجل انه اقدم على المعصية وذلك لا يقوله عاقل الثالث ان داود عليه السلم استثنى
الذين امنوا وعملوا الصالحات في قوله تعالى وان كثيرا من الخلطا ليبغي بعضهم على بعض
الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلو كان الفاعل لذلك البغي هو داود عليه السلم
لكان قد حكم على نفسه بعدم الايمان ورابعها ان قوله تعالى وان له عندنا لزلفى
وحسن ماب وذلك لا يلائم الفسق والقتل ثم اعلم انه قيل في تاويل الامتحان جماعة.

قصدوا قتله فظنوا انه غافل فلما راهم داود على حال اليقظة خافهم فاخترعوا حكومة
لا اصل لها وقالوا خصمان بغى بعضنا على بعض الايه وحمل الايه على ذلك اولى من حملها
على القصة المشهورة فانه تقتضي العدول عن الظاهر اذ الملايكة لو قالوا خصمان بغى
بعضنا على بعض كان ذلك كذبا واسناد الكذب الى اللصوص اولى من اسناده الى
الملايكة واعلم انه ليس في الايه لفظ يوهم ما ذهب اليه الخصم الا ثلثة الفاظ قوله
تعالى وظن انما فتناه وقوله تعالى فاستغفر ربه وقوله تعالى فغفرنا له ذلك
والجواب عن الاول ان المعنى امتحناه من انه لما علم انهم قصدوه فهل يعاجلهم
بالعقوبة ام لا وعن الثاني ان الاستغفار انما كان للقوم حيث قصدوا ذلك
الفعل المنكر وعن الثالث يحتمل ان يكون المراد نغفر لاجل شفاعته ذلك
الفعل المنكر فهذا التاويل ينطبق عليه لفظ القران ولا يحتاج فيه الى اسناد الكذب
الى الملايكة وحمل النعاج على النسوان ويليق به ان يذكر عقيبه يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض لان من بلغت رحمته على الرعية الى حد لا ينتقم عنهم اذا قصدوه
بالسوء يليق برحمته ارحم الراحمين تفويض الخلافة به وامر محمد عليه السلم عند تاذيه
من قومه ان يقتدي به كما قال في اول الاية اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود
والله اعلم بالصواب واعلم انك اذا وقفت على تلك الاجوبة عن الايات
المذكورة عرفت انا قد وفينا بما وعدناك من الجواب المفصل منها بقي علينا من تلك
المسلة تفسير ما اشار اليه المصنف في اخر المسلة من الجواب الاجمالي بقوله
واما الايات الواردة في هذا الباب فاما ان يحمل على ترك الافضل او ان
ثبت كونه معصية لا محالة فذلك انما وقع قبل النبوة فنقول الايات الموهمة
بصدور الذنب عن الانبيا عليهم السلم على قسمين منها ما هي بظاهرها مشعرة بصدور
المعصية عنهم كقوله تعالى وعصى ادم ربه ومنها ما ليس كذلك مثل ما حكى عن ايوب
عليه السلم انه قال اني مسني الشيطان بنصب وعذاب اما النوع الاول
من الايات فطريق الجواب عنها ان يحمل ذلك على ما قبل النبوة توفيقا بينها وبين ما ذكرنا

من الدلايل الدالة على وجوب عصمتهم زمان النبوة واما النوع الثاني منها فالجواب
عنها هو ان نحمل جميع ذلك على ترك الاولى ولا الافضل حتى يحصل التوفيق بين الادلة
المسئلة السادسة ان رسولنا عليه السلم افضل من سائر الانبيا الى اخرها
لما فرغ المصنف من الاحكام العامة لساير الانبيا عليهم السلم شرع في الاحكام المختصة
بسيد العالمين وافضل الانبيا والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم فمن جملتها انه عليه
السلم افضل واشرف من كل الانبيا على ما اشار اليه في هذه المسئلة وقد احتج
على ذلك بالنص والمعقول اما النص فهو انه تعالى وصف الانبيا عليهم السلم في سورة
الانعام بالاوصاف الحميدة حيث قال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم نرفع درجات
من نشا ان ربك حكيم عليم ووهبنا له اسحق ويعقوب الى قوله فبهديهم اقتده
فذكر تعالى في هذه الايات ثمنية عشر نبيا وبدا بابرهيم عليه السلم وذكره باوصاف
سنية منها قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم والمراد حجة التوحيد
ومنها انه تعالى خصه بالدرجات العالية وهو قوله نرفع درجات من نشا
ومنها انه تعالى جعله عزيزا في الدنيا والاخرة لانه تعالى جعل اشرف الناس هم الانبيا
وجعلهم من نسله فقال ووهبنا له اسحق ولد الصلب ويعقوب بعده من اسحق
وانما لم يذكر اسمعيل عليه السلم مع اسحق بل اخر ذكره لان المقصود بالذكر هنا انبيا بني
اسرايل وهم باسرهم اولاد اسحق ويعقوب واما اسمعيل فانه ما خرج من صلبه
من الانبيا الا افضل الانبيا والمرسلين عليه السلم وانما قدم ذكر ابرهيم عليه السلم على ذكر
غيره من الانبيا تعظيما له حيث اظهر حجة التوحيد على ما حكاه الله تعالى منه ذلك
قبل هذه الايات ثم انه تعالى بعد ذكر ابرهيم الانبيا الذين خص كل طايفة منهم
بنوع من الفضيلة فخص داود وسليمان بالملك والقدرة وخص ايوب بالبلا وخص
يوسف بكلتى الفضيلتين وخص موسى بالمعجزات الباهرة وخص يحيى وزكريا
بالزهد العظيم ولذلك وصفهما بكونهما من الصالحين ثم لما ذكر ساير الانبيا المختصين
بانواع الفضايل وصفهم بانه فضلهم على العالمين وهذا من اقوى الدلايل على انهم

افضل من الملايكة ثم بعد ذلك وصفهم بقوله واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم
ثم بعد ذلك بين انه تعالى خصهم بالكتاب والحكم والنبوة فالكتاب اشارة الى العلم
والحكم اشارة الى انه تعالى جعلهم حكاما على الناس واما النبوة فهي اشارة الى المرتبة
الثالثة ثم بعد ذكرهم بهذه الاوصاف امر سيد المرسلين عليه السلم بالاقتدا بهم فقال
اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده وقد اختلف العلما في تعيين ذلك الشي الذي
امر الرسول عليه السلم بالاقتدا بهم فيه فقيل هو التوحيد وجميع ما يتعلق بالاصول
وقيل هو جميع الاخلاق الحميدة وقيل هو الاقتدا في شرايعهم الا ما خصه الدليل
والحق ان اللفظ مطلق فيحمل على الكل وهذا يقتضي ان يكون محمد عليه السلم افضل الانبيا
لانا قد بينا ان صفات الكمال كانت متفرقة في الانبيا المتقدمين وقد امر المصطفى
في هذه الاية ان يقتدي بهم ويحصل جميع الكمالات التي كانت حاصلة لهم ومن الممتنع
ان يقال انه قصر في تحصيلها بل حصلها بجميعها فوجب ان يكون افضل من الكل
واما العقل فهو ان دعوته وصل الى اخره فهذا هو الدليل العقلي الدليل
على انه عليه السلم كان افضل من كل الانبيا وتقديره ان انتفاع اهل العالم بدعوته
وشريعته اكثر من انتفاع سائر الامم بدعوة ساير الانبيا بدليل ان دعوته وصل الى
اكثر بلاد العالم بخلاف دعوة ساير الانبيا فانها ما وصلت الا في مواضع معدودة
اما موسى عليه السلم فدعوته كانت مقصورة على بني اسرايل وهم بالنسبة الى امة سيدنا
اقل من نسبة القطرة الى البحر واما عيسى عليه السلم فدينه قد اندرست بالكلية
على قرب من الزمان واما الذي يقوله هذه النصارى الجهال فهو الكفر المحض والجهل
الصرف فليس ذلك من دينه شي فظهر بما ذكرنا ان دعوته وصل الى اكثر العالمين وان انتفاع
الناس بدعوته ودينه وشريعته اكثر من انتفاع ساير الامم بشرايع الانبيا المتقدمين
وايضا فلان دينه باق الى يوم القيمة فوجب ان يكون هو افضل من ساير الانبيا وهو
المطلوب ومما يستدل به على انه عليه السلم افضل الانبيا قوله عليه السلم علما امتي كانبيا بني اسرايل
الحديث يقتضي مساواة علما امته بالاتفاق ولما ذكرنا ان الانبيا افضل من الاوليا

يلزم لا محالة ان يكون هو افضل من انبيا بني اسرايل واعلم ان من العلما من بالغ في فضيلة علما
امته بالنسبة الى انبيا بني اسرايل وقرر ذلك من وجهين الاول ما روي انه يجا يوم القيمة
بكل نبي ويتبعه امته فمنهم من يجي الرسول ومعه الرجل والرجلان ويجا بكل عالم من علما
امته ومعه الالوف الكثيرة فيجتمعون عند المصطفى عليه السلم الثاني ان الانبيا
ما كانوا مستقلين بالاجتهاد واستنباط الاحكام بل كان الغالب عليهم اتباع النصوص
الماخوذة من الوحي وعلما هذه الامة كانوا مستقلين في ذلك ولنذكر هنا بعض فضايل
سيد العالمين عليه الصلوة والسلم حتى لا يبقى لك بعد شك في انه افضل الكل فنقول
ان كتاب ادم عليه السلم كان كلمات على ما قال تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات
وكتاب ابرهيم كان كلمات على ما قال تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات وكتاب
موسى كان صحيفة لقوله تعالى صحف ابرهيم وموسى واما كتاب المصطفى عليه السلم
فهو القران العظيم المهيمن على الكل قال الله تعالى في وصفه ومهيمنا عليه واما
نوح عليه السلم فان الله اكرمه بان امسك سفينته على الما وفعل في حق محمد عليه السلم
افضل منه روي انه كان عليه السلم على شط ما ومعه
عكرمة بن ابي جهل فقال له ان كنت صادقا فادع ذلك الحجر ليسبح فاشار المصطفى
فانقلع الحجر من مكانه وسبح حتى صار بين يدي المصطفى عليه السلم وشهد له بالرسالة
فقال عليه السلم يكفيك هذا فرجع الى مكانه واكرم ابرهيم عليه السلم فجعل النار
في حقه بردا وسلاما وفعل في حق محمد عليه السلم اعظم من ذلك عن محمد بن حاطب
عليه السلم قال كنت طفلا فانصب القدر علي من النار فاحترق جلدي كله فحملني
ابي الى رسول الله فتفل على جلدي ومسح يده على المحترق وقال اذهب الباس
رب الناس فصرت صحيحا واكرم موسى عليه السلم بفلق البحر في الارض واكرم
محمدا صلى الله عليه وسلم بفلق القمر فوق السما وفجر له الما من الحجر وفجر لمحمد عليه السلم
من اصابعه عيونا واكرم موسى عليه السلم باليد البيضا فاكرم محمدا بالقران العظيم
الذي وصل نوره الى الشرق والغرب وقلب عصا موسى عليه السلم ثعبانا ولما

133 اراد ابو جهل ان يرميه بالحجر راى على كتفه ثعبانين فانصرف مرعوبا وسبحت
الجبال مع داود عليه وسبحت الاحجار في يده ويد اصحابه وكان داود
اذا مسح الحديد لان وكان عليه السلم لما مسح الشاة الجربا درت والدم
داود والطير محشورة ومحمدا بالبراق واكرم عيسى باحيا الموتى فاكرمه
بجنس ذلك حين اضافته اليهود بالشاة المسمومة فلما وضع اللقمة في فمه
قالت لا تاكلني فاني مسموم وابرا الاكمه والابرص روي ان امراة جاءت اليه
وشكت من البرص فمسح عليها فاذهب الله عنها البرص وحين سقطت حدقة
الرجل يوم احد فرفعها وجا بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها الى مكانها
وكان عيسى عليه السلم يعرف ما تخفيه في بيوتهم والرسول عليه السلم عرف ما اخفاه عمه
مع ام الفضل فاخبره فاسلم العباس واما سليمان عليه السلم فان الله رد
الشمس له مرة فقد فعل ذلك للرسول عليه السلم حين نام وراسه في حجر علي
وابنته رضي الله عنهما وقد غربت الشمس فردها حتى صلى وردها مرة اخرى
لعلي رضي الله عنه فصلى العصر في وقته وعلم سليمن منطق الطير وفعل ذلك في حق
محمد عليه السلم روي ان طير الحجع بولده فجعل يرفرف على راسه ويكلمه وهو يقول
انكم فجع هذه بولدها فقال رجل انا فقال اردد ولدها وكلام الذيب معه
مشهور واكرم سليمن بمسير غدوه شهرا واكرمه بالمسير الى بيت المقدس في ساعة
وكان حمار يعفور يرسله الى من يريد فيجي به وكما انقاد الجن لسليمن فكذلك
انقادوا لمحمد عليه السلم وجا اعرابي بالضب فقال لا اومن بك حتى يؤمن هذا الضب
فتكلم الضب معترفا برسالته وكفل للظبية حتى ارسلها الاعرابي فرجعت
بعدو حتى اخرجته من الكفالة وحنت الحنانة بفراقه ولما لسعت الحية عقب
الصديق رضي الله عنه قالت كنت مشتاقا اليه فلم تجتنب عنه واطعم
الخلق الكثير من الطعام القليل ومعجزاته اكثر من ان تحصى وفيما ذكرناه كفاية
في معرفة كونه افضل الانبيا والمرسلين عليهم السلم المسالة السابعة

الحق ان محمدا صلى الله عليه وسلم قبل نزول الوحي ما كان على شرع احد من الانبيا الى اخرها
تقريره هذا المطلوب هو ان يقال لو كان المصطفى عليه السلام قبل نزول الوحي
على شرع احد فلا يخلو اما ان يكون على شرع نفسه او على شرع عيسى عليه السلام
او على شرع من كان سابقا على عيسى من الانبيا والامور باسرها باطلة فوجب القول
بامتناع كونه على شرع احد قبل نزول الوحي اليه اما الاول وهو كونه على
شرع نفسه فهو ظاهر البطلان لان قبل نزول الوحي اليه ما كان له
شرع اصلا فلا يمكن ان يقال انه في ذلك الزمان كان على شرع نفسه واما
الثاني وهو كونه على شرع عيسى عليه السلام فهو باطل ايضا لان شريعة عيسى قد
صارت منقطعة بسبب ان الناقلين منهم انقسموا الى النصارى الذين
صرحوا بالتثليث والى الذين بقوا على شريعته مع البراءة عن التثليث اما
النصارى فهم لما كفروا بسبب القول بالتثليث ما بقي لنقلهم اعتبار واما
الذين بقوا على شرعه مع البراءة عن التثليث فهم كانوا قليلين وكانوا في القلة
الى حد لا يحصل التواتر بقولهم فلا يكون نقلهم حجة حتى يمكن الاعتماد على نقلهم
واما الثالث وهو كونه عليه السلام على شرع من كان سابقا من الانبيا على
عيسى عليه السلام فظاهر الفساد لان جميع الشرائع المتقدمة على شريعة عيسى
قد صارت منسوخة بشريعة عيسى ومع حصول النسخ فيما لا يمكن الاخذ
من تلك الشرائع فصح ما ادعينا بان المصطفى عليه السلام زمان الفترة ما كان على
دين احد من الانبيا عليهم السلام المسئلة الثامنة القول بالمعراج حق الى اخره
اعلم ان الناس اختلفوا في ان المعراج هل كان بروحه المطهرة او بجسده
الشريف عليه السلام والكلام في هذا الباب يقع في مقامين احدهما اثبات الجواز
العقلي والثاني الوقوع فلنذكر اولا بيان الجواز العقلي فنقول الحركة البالغة
في السرعة الى هذا الحد ممكنة والله قادر على جميع الممكنات وذلك يدل على ان حصول
الحركة في هذا الحد من السرعة غير ممتنعة فنفتقر هنا الى بيان مقدمتين الاولى في بيان

136

ان الحركة البالغة الى هذا الحد من السرعة ممكنة فنقول الدليل عليه ما ذكرناه من الوجوه
الثلثة هنا اما الاول فتقريره وهو انه كما يستبعد في العرف صعود الشي
الثقيل الى الجو كذلك يستبعد نزول الجسم الهوائي الى الانضاد اعرفت هذا
فنقول لو كان صعود المصطفى عليه السلام الى السما ممتنعا لكان نزول جبريل
عليه السلام ايضا ممتنعا ويلزم منه الطعن في النبوة فان قلت نحن لا نقول ان
جبريل جسم ينزل وانما نقول المراد من نزوله هو زوال الحجب عن روح
محمد صلى الله عليه وسلم حتى يظهر في روحه من المكاشفات بعض ما كان محتجبا في روح
جبريل قلنا هذا قول الحكما اما المسلمون فانهم معترفون بان جبريل
جسم وان نزوله عبارة عن الانتقال من الافلاك الى مكة فكان ما ذكرناه من الالزام
واردا عليهم الثاني هو انه لما لم يستبعد انتقال ابليس الى اخره
هذا هو الوجه الثاني في بيان انتفا الاستبعاد وتقريره هو انه اذا
تصورت الحركة السريعة من المغرب الى المشرق في لمحة واحدة في حق
اشقى الاشقيا وهو ابليس فلم لا يتصور الحركة السريعة في حق افضل الانبيا
عليه السلام واعلم ان هذا الالزام انما يتوجه على من يقول ان ابليس جسم
هو انه صح في الهندسة الى اخره هذا هو الوجه الثالث في بيان
هذا المطلوب وتقريره هو ان نقول ثبت في علم الهندسة ان الفلك
الاعظم المحدد يتحرك بثلثة الاف فرسخ في لمحة واحدة وهي القدر الذي
رفع الفرس الشديد العدو حال ركضه الى ان يضعها ولذلك ثبت ان قرص
الشمس يساوي كرة الارض مائة وستين مرة ولذا مرة ثم انا نشاهد ان طلوع
القرص يحصل في زمان لطيف سريع وذلك يدل على ان بلوغ الحركة في السرعة
الى الحد المذكور امر ممكن في نفسه ومما يستدل به على امكان الحركة السريعة
هو ان الرياح كانت تسير بسليمان عليه السلام الى المواضع البعيدة في الاوقات
القليلة وكذلك احضر تعالى عرش بلقيس من اقصى اليمن الى الشام في مقدار لمح البصر

عا ما دل عليه القران وذلك يدل على امكان وجود الحركة السريعة المقدمة
الثانية ان الحركة السريعة لما كانت ممكنة الوجود في نفسها وجب ان لا يكون
حصولها في جسد محمد عليه السلم ممتنعا لان الاجسام متماثلة فلما صح حصول
مثل هذه الحركة في بعض الاجسام صح حصولها في كلها فوجب امكان حصولها
في جسد محمد عليه السلم اذا ثبت هذا فنقول ثبت بالدليل ان خالق العالم
قادر على ايجاد الحركة البالغة في السرعة التي ثبت امكانها في جسد محمد عليه السلم
عاسه ان يقال انه بقي التعجب الا ان التعجب غير مخصوص بهذا المقام بل هو حاصل
في جميع المعجزات فانقلاب العصا ثعبانا يبتلع سبعين الف حبل من الحبال
والعصي ثم تعود عصا كما كان امر عجيب وكذلك خروج الناقة من الصخرة واظلال
الجبل في الهوا عجيب فان كان مجرد التعجب يوجب الانكار لزم انكار المعجزات
وان لم يوجب الانكار فكذلك هنا المقام الثاني البحث عن وقوع المعراج ويدل
عليه النصوص المذكورة في الكتاب وتقريره هو ان العبد اسم للجسد والروح
بدليل قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى ولا يخفى ان المراد من العبد
هنا مجموع والجسد وكذلك قال تعالى في سورة الجن وانه لما قام عبد الله الاية
فوجب ان يكون الاسرا حاصلا لمجموع الروح والجسد على ما دل عليه قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الاية وهذا
صريح في الدلالة على الذهاب من مكة الى بيت المقدس واما منه الى فوق
السموات فقد دل عليه الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى لتركبن طبقا
عن طبق وبيانه هو ان قوله تعالى لتركبن طبقا عن طبق جواب للقسم المذكور
قبله وهو قوله فلا اقسم بالشفق والليل وما وسق الاية فالله تعالى اقسم بالشفق
وهو الحمرة وقيل النهار لانه ذكر بعده الليل وبالليل اذا وسق اي جمع ومنه الوسق
وهو الطعام المجتمع الذي يكال والمعنى يجمع الليل من النجوم وبالقمر اذا اتسق
اي استوى وتكامل واستدار واجتمع وذلك في ليلة ثلث عشر الى ست عشر فاقسم

بهذه الليلة وقيل اقسم بخالق هذه الليلة على ان محمدا عليه السلم يصعد فوق
السموات وهو قوله تعالى لتركبن طبقا عن طبق اي سما بعد سما وقد فعل الله
ذلك به ليلة المعراج وعن هنا بمعنى بعد فالحاصل ان اخبار الله تعالى عن الوقوع
يدل قطعا على الوقوع فكيف اذا اتصل به القسم فان قيل لا نسلم ان هنا قسم
بل الاية دلت على نفي القسم لا على وجود القسم قلنا اعتذروا عن ذلك السوال
بوجوه الاول ان لا هنا صلة والمعنى اقسم والثاني ما نقل عن الحسن انه قرا لاقسم
على ان اللام للابتدا او اقسم خبر مبتدا محذوف ومعناه لانا اقسم الثالث ان لفظة
لا هنا وردت للنفي ولرد الكلام المذكور قبل القسم وذلك لانه تعالى حكى عن المشرك
قبل هذه الاية انه ظن ان لن يحور اي ظن ان لن يرجع الى اخره فقوله لا رد لذلك
القول وابطال له ثم قال بعده اقسم بالشفق واما الخبر فهو الحديث المشهور
المروي في الصحاح وهو يدل على ذهابه من مكة اولا الى بيت المقدس ومنه الى
السموات ثانيا والله اعلم وقد بقي من هذا الباب مسئلتان اعرضنا عن
شرحهما لغاية ظهور الكلام فيها الباب السابع في النفوس الناطقة
وفيه مسايل المسئلة الاولى الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة
الى اخرها اعلم ان الانسان هو المشار اليه بقوله انا فذلك المشار اليه
اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا فان كان جسما فذلك الجسم
اما ان يكون هو هذه الجثة المخصوصة او يكون جسما داخلا فيها اما الاول
فهو مذهب الظاهريين من المتكلمين وقد احتج المصنف رحمه الله على
بطلان هذا القول في الكتاب من وجوه اما الاول فتقريره هو
ان الانسان حال ما يكون مستغرقا في امر ديني او دنياوي قد يضيف الى نفسه
امورا فيقول فعلت كذا وقلت كذا وامرت بكذا وهذه الضماير كلها عايدة
الى نفسه وحقيقته المخصوصة فهو عند اضافة تلك الامور الى ذاته غير غافل
عن ذاته بل هو عالم بها وهو في تلك الحالة غافل عن جميع اعضايه اما الاعضا

الظاهرة فلانه قد يكون غافلا عن يديه ورجله وساير اعضايه الظاهرة في تلك
الحاله واما الاعضا الباطنه فلانه لا يعرفها الا بالتشريح والمعلوم غير
ما هو مجهول فاذن الانسان غير هذه الجثه وغير عضو من الاعضا
الثاني ان جميع اعضايه الظاهرة والباطنه الى اخره هذا هو الدليل
الثاني على ان الانسان مغاير لهذه الجثه المخصوصه وتقديره هو ان
البدن حال الحيوة ابدا في التحليل والذوبان وسببه هو انه مركب من الاعضا
المركبه من الاعضا البسيطه وهي حارة رطبه والحرارة اذا عملت في الرطوبه
اضمحلت عنها الاجزا البخاريه وحللتها ولهذا المعنى يحتاج الحيوان
الى الغذا لان الغذا عبارة عما يصير بدلا لما يتحلل من البدن اذا عرفت
هذا فنقول الاجزا والاعضا كلها في التبدل والتغير لا يقال
البدل لا يعرض لكل الاجزا بل لبعضها لانا نقول البدن لا بد وان تنتهي
تحليل تركيبه الى اعضا بسيطه لكل واحد منها ان لم يتطرق اليه التغير
وجب امتناع تغير البدن وان تطرق التغير اليها فاجزا العضو
البسيط باسرها متشابهه فليس ان يتطرق التغير الى بعضها اولى من تطرق
التغير الى الباقي فثبت ان جميع الاجزا البدنيه ابدا متغيرة وما هو حقيقه
الانسان غير متغير ولا متبدل بل هو باق من اول عمره الى اخره على
حاله والباقي الذي لا يتبدل غير ما هو متبدل فالنفس الانسانيه
غير هذا البدن الثالث ان الانسان اذا راى لون شي الى اخره
تقرير هذا الوجه هو ان يقال لا بد وان يكون في الانسان
شي واحد هو يكون بعينه مبصرا شاما ذايقا متخيلا حساسا معا
مدركا متفكرا متصرفا فاعلا للافعال الاختياريه عالما بانها من المصالح
مريدا لها ومجموع البدن غير موصوف بهذه الاشيا ولا جزء من اجزايه
فاذن لا بد وان يكون الانسان شيا اخر غير هذه الجثه وغير هذه

الاعضا اما المقام الاول فبيانه بالوجوه المذكورة في الكتاب
اما الاول فتقريره هو ان الانسان اذا راى لون شي وشكله
حكم عليه بانه حلو او مر او حامض او حار او رطب والقاضي بالشي على
الشي لا بد وان يحضر عنده المقضي به والمقضي عليه اي لا بد وان يكون عالما
بهما اذ لا بد لنا من امر واحد ويكون هو مدركا لهذه المحسوسات بكل
هذه الادراكات وايضا اذا تخيلنا صورة الى اخره هذا هو
الدليل الثاني في بيان المقام الاول وتقريره هو انا اذا تخيلنا صور هذه
المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الخيال كان تصور الصور هذه
المحسوسات فلا بد من شي واحد يكون انواع الحس والخيال حاصلا عنده
ليحكم على الصور الخياليه بانها صور ماخوذة عن هذه المحسوسات دون
غيرها ضرورة ان الحاكم على الشي بالشي لا بد وان يحضر عنده المحكوم به وعليه
وايضا اذا اعقلنا صورة مخصوصه الى اخره هذا هو الدليل
الثالث في بيان المقام الاول وتقريره هو انا اذا تخيلنا صور اشخاص
مخصوصه ثم ادركنا منها صفات مخصوصه مثل العداوة والصداقه والكراهه
والارادة فانا نحكم على بعض تلك الاشخاص بالصداقه وعلى بعضها بالعداوة ولا
يخفى ان الحاكم بالشي على الشي لا بد وان يكون مدركا لكل واحد منهما اذ لو كان
صاحب التخيل شيا ومدرك العداوة والصداقه شيا اخر لم يلزم من تخيل مجرد
الصور حصول الصداقه والعداوة عنده كما انه لا يلزم من تخيل زيد لشي ان
يصير عمرو مدركا لصداقه ذلك الشخص المتخيل لزيد او لعداوته فلا يمكنه الحكم
لا بالعداوة ولا بالصداقه على ذلك المتخيل المتصور لكن ذلك الحكم متصور
من كل واحد فيلزم ان يكون في الانسان شيا واحدا هو بعينه يكون متخيلا
الصور ومدركا للمعاني والصفات القايمه به حتى يمكنه تركيب بعضها
بعض وهو المطلوب وايضا اذا راينا هذا الانسان علمنا

انه انسان الى اخره هـــذا هو الدليل الرابع لبيان المقام الاول وتقريره
هو انا اذا راينا شخصا انسانيا علمنا انه انسان وحكمنا بتحقق الحقيقة الانسانية
في ذلك الشخص ونعلم تحققها في الشخص الفرسي المعين والحاكم بالحقيقة الانسانية
التي هي كلية على هذا الشخص الجزئي لا بد وان يكون مدركا لكل واحد منهما
فاذن لا بد في الانسان من شي واحد يكون مدركا للجزئيات والكليات
وايضا فلان الفعل الصادر عن الانسان فعل اختياري الى اخره
قد عرفت في باب الجبر والقدر ان فعل العبد موقوف على الداعي والقدرة
والداعية عبارة عن العلم او الظن الغالب الذي يحصل في القلب بان
ذلك الفعل راجح المصلحة ثم ينبعث من ذلك العلم او الظن ميل الى مباشرة
ذلك فينضم ذلك الى القدرة الصالحة لذلك فيصير المجموع علة لذلك الفعل
فيسمى الفعل فعلا اختياريا اذا عرفت هذا فنقول الفاعل للفعل
الاختياري لا بد وان يكون مدركا اولا لذلك الفعل فيكون في الانسان
شيا واحدا مدركا لجميع انواع الادراكات التي في الافعال وفاعلا لها
اذ لو كان الفاعل شيا اخر غير المدرك لمصلحة ذلك الفعل لما ترتب الاقدام
على الفعل على انبعاث الداعية وانضمامها الى القدرة فثبت بهذه الوجوه
الخمسة ان في الانسان شيا واحدا هو مدرك لجميع المدركات بجميع انواع
الادراكات اذا ثبت هذا فنقول ظاهر ان مجموع البدن الى اخره
لما فرغ المصنف من اثبات الدلالة على المقام الاول من الدليل المذكور
في الكتاب شرع في بيان المقام الثاني منه وهو ان مجموع هذا البدن
غير موصوف بشي من هذه الادراكات ولا بجزء من اجزائه وهذا
امر ظاهر لا يحتاج فيه الى الدليل فصح ما ادعينا بان الانسان
شي اخر غير هذه الجثة المخصوصة وغير جزء من اجزائها وهو المقصود
الحجة الرابعة قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا الى اخره

هذا هو الدليل الرابع على اثبات المغايرة بين الانسان وبين هذه
الجثة والاية المذكورة نزلت في قتلى بدر وروي انه قتل من المسلمين
يومئذ اربعة عشر رجلا وكان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى عن ان يقال فيهم
انهم ماتوا واعلم ان الاية صريحة في الباب فانها تدل على ان ما هو
الانسان غير ميت والحس دل على ان هذا البدن ميت فيكون الانسان
مغاير للبدن الحجة الخامسة الخبر المذكور في الكتاب وهو ظاهر
غني عن الشرح فهذه مجموع الادلة الدالة على ان الانسان مغاير لهذه الجثة
واما القول الثاني وهو ان الانسان عبارة عن جسم موجود داخل
في هذه الجثة فهذا القول مختلف فيه فمنهم من قال انه عبارة
عن الاجزاء النارية السارية في هذا الهيكل لان خاصية النار الاشراق
والحركة والنفس خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية والادراك
من جنس الاشراق ومنهم من قال انه هو الهوا لانه عبارة عن النفس
لدوران الحيوة مع تردد النفس وجودا وعدما لكن النفس هو الهوا لان
الهوا الاول له والنفس كذلك فيكون هو الهوا فيلزم من ذلك ان يكون
النفس هوا ومنهم من قال الادمي اصله هو الما لانه سبب لحصول
النشو والنما والنفس الانسانية ايضا كذلك وهذه الاقوال ضعيفة
لانها اقيسة مركبة من موجبتين في الشكل الثاني وهو غير منتج لجواز
استوا الماهيات المختلفة في بعض الصفات ومنهم من قال انه
عبارة عن الاخلاط الاربعة بالدوران وهو ضعيف ومنهم من جعله
عبارة عن اشرف الاخلاط وهو الدم ومنهم من قال انه عبارة عن اجسام
لطيفة سارية في هذا البدن الكثيف سريان الدهن في السمسم وهذه
الاجسام اللطيفة حية باقية لا تتطرق اليها الانحلال والتبدل

ومنهم من قال انه المزاج الذي هو اعتدال الاركان والاخلاط ومنهم
من قال انه عبارة عن الاجسام اللطيفه المتكونه في الجانب الايسر من القلب
النافذة في الشرايين النابته منه الى جملة اجزا البدن ومنهم من قال
انه عبارة عن الارواح المتكونه في الدماغ الصالحه لقبول الحس والحركة
والذكر والفكر النافذة من الدماغ في الاعصاب النابته منه الى اقاصي
البدن ومنهم من قال اجزا البدن على قسمين منها ما هي باقيه الى اخر العمر
لا يتطرق اليها شي من الانحلالات والزيادات والنقصانات ومنها
اجزا تبعيه عارضيه تارة تزداد وتارة تنقص فالنفس المشار اليه
بقوله انا جسم واما القسم الثاني وهو قول من قال انه جسماني فمختلف
فيه ايضا فمنهم من قال انه عبارة عن صفه الحيوة ومنهم من قال انه
هو الشكل والتخطيط ومنهم من قال انه عبارة عن تناسب الاركان
والاخلاط واما القسم الثالث فهو قول من قال انه ليس بجسم ولا جسماني
بل هو جوهر مجرد عارف بالله وهو اختيار جمهور الفلاسفه وقد سموه
بالنفس الناطقه والى هذا المذهب مال كثير من المحققين من اصحابنا مثل
الشيخ الامام حجة الاسلام الغزالي والحليمي والراغب الاصفهاني رحمهم الله
وغيرهم وهو لا سموه بالروح الالهي اخذا من قوله تعالى قل الروح من امر ربي
وبه قال ايضا كثير من المتصوفه وسموه بالقلب اخذا من قوله تعالى كتب
في قلوبهم الايمان واعلم ان البحث فيه نفيا واثباتا ياتي في المسله التي بعد
هذه المسله ان شا الله تعالى المسله الثانيه اطبقت الفلاسفه
على ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني الى اخرها قد عرفت ان جمهور
الفلاسفة يقولون بهذا المذهب وان القول اختيار كثير من اكابر اصحابنا
فاعلم الان ان المصنف رحمه الله احتج على ابطال هذا المذهب بان قال
لو كان المشار اليه بقول الانسان انا موجودا لا يكون جسما ولا

لكان قادرا على تحريك جميع الاجسام والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله
بيان الشرطيه هو انه لو كان المشار اليه جوهرا مجردا لكان تصرفه في البدن وتحريكه
له لا بد وان يكون من غير استعمال آلة جسمانيه وذلك لان الجوهر المجرد لا يعقل في حقه
قرب وبعد من الاجسام وذلك لان المصحح للقرب والبعد من الاجسام هو الجسميه
والمقداريه فالشي الذي يكون مبرا عن الجسميه والمقداريه يستحيل ان يعرض له قرب
وبعد من الاجسام فاذن استحال ان يعرض للنفس المجرد قرب وبعد بالنسبه الى
الاجسام واذا كان كذلك امتنع ان يكون تاثيرها في البدن بواسطة آلة جسمانيه
واذا لم يكن تحريكها وتصرفها في البدن بواسطة الالة لزم ان يكون بمحض الاختراع
والعلم به ضروري اذا عرفت هذا فنقول قد بينا في مسله حدوث الاجسام
ان الاجسام قابله للحركه فاذا كانت النفس المجردة قادرة على تحريك بعض الاجسام
وهو البدن من غير آلة جسمانيه وجب ان يكون قادرة على تحريك جميعها لان
نسبتها الى جميع الاجسام على السويه لما عرفت من امتناع قربها وبعدها بالنسبه
الى الاجسام فليس تحريكها لبعض الاجسام مع ان كلها قابله للحركه وهي قادرة
على التحريك اولى من تحريك البعض الاخر فاما ان لا يقدر على تحريك شي منها اصلا
وهو باطل او يقدر على تحريك جميعها وهو المطلوب فصح ما ادعينا بانه لو كانت
النفس الانسانيه مجردة لكانت قادرة على تحريك جميع الاجسام واما
ان اللازم ممتنع فضروري فيلزم انتفا الملزوم واحتج ابو علي لكونها مجردة بوجوه
الاول الى اخره لما فرغ من اقامه الدلالة على بطلان كون المشار اليه
جوهرا مجردا شرع في حجج المثبتين والجواب عنها وهي ثلثه اما الحجه الاولى
فتقريرها هو ان يقال لا شك ولا خفا بان الانسان عالم بالاشيا غير المنقسمه
والعلم بغير المنقسم لا بد وان لا يكون منقسما ويلزم من ذلك ان لا يكون الانسان
الذي هو محل هذا العلم جسما ولا جسمانيا اما الاول فظاهر فانه
عالم بالله وبالوحدة وبالنقطة واما الثاني فلان العلم بغير المنقسم

لوكان منقسما فاما ان يكون كل واحد من اجزايه علما به اولا يكون فان كان الاول
لزم كون الجزء مساويا للكل وان كان الثاني فعند اجتماع تلك الاجزا ان لم يحصل
زايد لم يحصل العلم بذلك الشي هذا خلف وان حصل فذلك هو العلم ثم هو ان كان
منقسما عاد التقسيم فيه والا فهو المطلوب واما الثالث وهو انه يلزم من ذلك
ان يكون الانسان الذي هو محل هذا العلم لا يكون جسما ولا جسمانيا فلانه لو كان
جسما لكان منقسما فيلزم منه انقسام هذا الحال فان الحال في احد جزءيه
ان كان هو عين الحال في الجزء الاخر لزم قيام العرض الواحد بمحلين وان كان غيره
يلزم انقسام هذا الحال لانقسام محله واما انه لا يجوز ان يكون جسمانيا
فلانه لو كان جسمانيا يلزم ان لا يكون الانسان قايما بنفسه ضرورة انه هو
محل هذا العلم ويلزم قيام العرض بالعرض الثاني ان العلوم الكليه
صور مجردة الى اخره هذا هو الحجة الثانية في اثبات النفس الناطقه
وتقريرها ان يقول العلوم صور مجردة وبيانه هو ان التعقل يستدعي
حصول صورة المعقول في العاقل فاذا عقلنا الانسان الكلي فذلك الانسان
الكلي لا بد وان يكون مجردا عن جميع الاعراض الشخصيه لان الانسان الكلي
هو الذي يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات المقادير المختلفه فلو كان
ذلك الانسان الكلي موصوفا بعارض شخصي لم يكن مشتركا فيه مع ذلك العارض
بين الاشخاص وكلامنا في الانسان المشترك فثبت ان الانسان الكلي يجب
ان يكون مجردا عن جميع اللواحق الشخصيه وكل ما نعقله فلا بد وان يكون حاضرا
في عقلنا فاذا هذا الانسان الكلي المجرد لا بد وان يكون حاصلا في عقلنا
اذا عرفت هذا فنقول تجرد هذا الانسان الكلي الحاصل في العقل اما
ان يكون لتجرد الماخوذ منه الذي هو الاشخاص وهو باطل لانها جزئيه
شخصيه او لتجرد العاقل له فحينئذ يكون العاقل لذلك الانسان الكلي المجرد
مجردا او الاجسام والجسمانيات غير مجردة فوجب ان يكون العاقل لهذا الانسان

الكلي لا يكون جسما ولا جسمانيا الثالث ان القوة العقليه الى اخره
١٣٩ هذا هو الحجة الثالثه للتبيين للنفس الناطقه وتقريرها ان نقول
القوة العاقله تقوى على معقولات غير متناهيه ولا شي من القوى الجسمانيه
كذلك فالقوة العاقله غير جسمانيه لانه لا بد وان تكون سارية في الجسم والجسم منقسم
ابدا والحال في المنقسم منقسم فالقوى الجسمانيه منقسمه فبعضها ان قوي على ما يقوى
الكل كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يقو ما يقوى عليه الكل كان
لا محاله اقل مما يقوى عليه الكل فلو قدرنا انهما حركا جسميهما من مبدا مفروض
حركات بغير نهايه فلا بد وان ينتهي حركات الجزء والا فلا يظهر التفاوت بين
الجزء والكل واذا كان كذلك كان فعل الجزء متناهيا ونسبة فعل الجزء الى فعل
الكل نسبة متناه فيلزم من ذلك تناهي فعل ايضا وهو المطلوب والجواب
عن الاول الى اخره لما فرغ من تقرير حجج الخصم شرع في الجواب عنها اما الجواب
المذكور عن الحجه الاولى فهو النقض بالوحدة والنقطه والاضافه وقبل توجيه
هذا النقض نقدح في بعض مقدماتها فنقول لم قلتم بان العلم بغير المنقسم
لا يكون منقسما قوله لان العلم به لو كان منقسما لكان جزء العلم بذلك الشي
ان كان علما به ايضا لزم كون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم كونه مساويا له
في الماهيه او في جميع العوارض والاول مسلم ولا امتناع فيه لان جزء الجسم
البسيط مساو لكله في تمام الماهيه والثاني ممنوع اللهم الا ان يقيموا الدلالة
على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما تعلق به كليه العلم فانه يستحيل ان
يكون مخالفا له في شي من العوارض ولكنهم الى الان ما فعلوا ذلك سلمنا ذلك
لكن لم قلتم بان الحال في المنقسم منقسم وما ذكرتموه منقوض بالامور المذكورة
في الكتاب الاول الوحدة عرض جسماني اي عرض قايم بالجسم مع انه يستحيل
الانقسام عليها الثاني ان النقطه عرض حال في الخط الحال في السطح
الحال في الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم في جميع الجهات انقسامها لا يقال

لا نسلم ان النقطة امر وجودي ولئن سلمنا ذلك لكنها غير حالّة في الجسم حلول
السريان ونحن انما اوجبنا انقسام الحالّ لانقسام المحل اذا كان الحلول
على نعت السريان لانا نجيب عن الاول بانه ثبت انها ثبوتية وعن الثاني
بانكم اذا عقلتم الحلول على وجه لا يجب انقسام الحالّ لانقسام المحل فلم لا
يجوز ان يكون حلول العلم في الجسم على ذلك الوجه الثالث الاضافة عندهم
معنى ثبوتي مع انا نعلم بالضرورة استحالة انقسامها لانقسام محلها فانا نعلم
بالضرورة انه لا يمكن ان يقال ثلث الابوة قائم بثلث بدن الاب وربعها
بربعه وعن الثاني الى اخره هذا اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية
لمثبتي النفس الناطقة وتقديره هو ان الصورة الكلية الحاصلة في النفس
الشخصية لا بد وان تكون ايضا جزئية فكيف تحكمون عليها بكونها كلية مجردة
فانه لا بد لها مع انها في العقل من صورة شخصية مثل حلولها في تلك النفس
وحدوثها في وقت معين وعدم قيامها بنفسها فهذه كلها عوارض شخصية
فبطل قولكم الصورة العقلية مجردة عن العوارض ثم نقول اذا لم تصر هذه
العوارض الشخصية مانعة من كون تلك الصور كلية فكيف يصير كون الجوهر
جسما او جسمانيا مانعا من كون تلك الامور كلية وعن الثالث الى اخره
اعلم انا قبل تقرير هذا الجواب نورد ما يرد على المقدمات المتعلقة
من الدليل المذكور فنقول لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل فضلا
عن ان تكون لها قوة على افعال غير متناهية وذلك لان التعقل عبارة
عن قبول النفس العلوم وهذا انفعال وليس بفعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على القوى الجسمانية عندكم كما في النفوس الفلكية
وكما في هيولى الاجسام العنصرية ثم ان سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي
تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ان عنيتم
انها تقوى على ان تفعل في الوقت الواحد افعالا غير متناهية

بل نحن نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجيه الذهن نحو معلومات
كثيرة دفعة واحدة وان عنيتم انها لا تنتهي الى مرتبة الا وتكون قادرة
بعد ذلك على الفعل فالامر في القوى الجسمانية كذلك فان القوة الخيالية
لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تكون قوية على تصور اشكال اخر
بعد ذلك وكذلك طبيعة الارض لا تنتهي في التسكين الى حد الا وهي تكون
قوية على التسكين ثم وان سلمنا ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية
فلا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقدر على افعال غير متناهية وبيانه
من وجهين احدهما هو ان دوام ذات علة القوة الجسمانية ودوام عليتها
ودوام ذات القوة الجسمانية ودوام عليتها للحركة ممكن لذاته والممكن
لذاته لا يصير ممتنعا لذاته فاذن امكان هذه الامور الاربعة لا نهاية
لها واذا كان كذلك بطل القول بوجوب كون القوى الجسمانية متناهية
بالفعل وهذه نكتة قاطعة وهي التي وقعت الاشارة اليها في الكتاب
في معرض الجواب والثاني ان النفس الفلكية التي هي المباشرة للتحريك
عندهم جسمانية مع انها تحرك بغير النهاية المسئلة الثالثة قال
ابو علي هذه النفوس الناطقة حادثة الى اخرها لما فرغ من ابطال
مذهب الرئيس واتباعه في اثبات النفس الناطقة شرع الان
في ذكر بعض تفاريع النفس الناطقة وذكر ادلتها ليتكلم عليها فمن
جملة ذلك هو ان القوى الناطقة حادثة وهذا هو الذي ذهب
اليه متاخرو الفلاسفة خلافا لقدمائهم فانها قديمة عندهم وقد
احتج الرئيس على اثبات كونها حادثة بما ذكره المصنف رحمة الله
عليه في الكتاب وتقديره هو ان نقول لو كانت النفوس موجودة
قبل حدوث الابدان فاما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان
فالقول بوجودها قبل الابدان باطل اما القسم الاول فلئن كونها

واحدة قبل حدوث الابدان فهو محال لانها بعد التعلق بالبدن ان
بقيت واحدة كان لجميع الناس نفس واحدة فيكون كل ما علمه
انسان علمه كل انسان وهو باطل وان تكثرت فهو محال ايضا لان
النفوس الانسانية متحدة بالنوع اذ لو كانت مختلفة بعد
اشتراكها في كونها نفوسا انسانية لكانت مركبة من الجنس والفصل
لكن ذلك محال لان كل مركب فهو جسم والنفس ليس بجسم فلا يكون
مركبا واذا كانت متحدة بالنوع وجب ان يكون متساوية في جميع
الذاتيات واللوازم والعوارض ايضا لان اختصاص الشي بصفة
دون مماثله انما يكون بسبب المادة ومادة النفس البدن فقبل
تعلق النفس بالبدن لا مادة للنفس فيستحيل ان يعرض لها عارض
خاص واذا ثبت التساوي في الذاتيات واللوازم والعوارض
لزم ارتفاع الكثرة فيها لكن التقدير تقدير ثبوتها هذا خلف ولما
بطل القول بالاتحاد والتعدد بطل القول بعدم النفوس والاعتراض
على هذه الحجة انها متحدة بالنوع قوله لو كانت مختلفة بالنوع بعد
اشتراكها في كونها نفوسا يلزم التركيب قلنا المعنى بكونها نفوسا
هو انها جواهر ليست باجسام ولا جسمانيات وهي قوية على الادراكات
الكلية متصرفة في الابدان لكن كل ذلك من اللوازم الخارجية فلعل النفوس
متخالفة بتمام ماهيتها ومتشاركة في هذه اللوازم وذلك لا يقتضي التركيب
سلمناه لكن لم قلتم بان كل مركب جسم نعم كل جسم مركب اما ان كل مركب جسم فلا
اذ الموجبة الكلية لا تنعكس مثل نفسها سلمنا كونها متحدة بالنوع فلم
لا يجوز ان يكون الامتياز بالعارض المفارق قوله هذا انما يكون
بالمادة قلنا لا نسلم فان مادة كل جزء من الارض مساوية المادة الجزء الاخر
منها فامتيازها لو كان لمادة اخرى يلزم التسلسل سلمنا ذلك لكن لم

بانه لا مادة قبل هذا البدن فان النفس قبل تعلقها بهذا البدن لم لا يجوز
ان يقال انها كانت متعلقة ببدن اخر لا بداية وهذا الاحتمال لا يبطل
الا بابطال التناسخ ودليلكم في ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس على ما اشار
اليه المصنف في الكتاب فيكون دورا واما ان دليلكم في ابطال التناسخ
تتوقف على حدوث النفس فلما سياتي في المسئلة التي بعد هذا البحث ان شا الله
تعالى ثم وان سلمنا صحة دليلكم على حدوث النفس لكنه ظاهر الدلالة ايضا
على عدم بقا النفوس بعد المفارقة وذلك لانها لو بقيت لكانت اما متحدة
وهو محال لاستحالة اتحاد الاثنين او متكثرة فلا بد من التميز وهو ليس بالذاتيات
ولا بالعوارض اللازمة والمفارقة فان ذلك انما يكون بسبب المادة ولا مادة
الا البدن فبعد المفارقة عن البدن لا مادة المسئلة الرابعة قالوا
التناسخ محال الى اخرها اعلم ان القائلين بقدم النفوس منهم من احال خلوها عن البدن
ومنهم من جوزه والاولون هم القائلون بالتناسخ ثم منهم من لا يجوز الانتقال
الا الى نوعه فلا يجوز انتقال النفس الانسانية الا الى بدن اخر انساني ومنهم
من جوز ذلك الى الابدان الحيوانية ومنهم من يجوز الى الابدان النباتية ومنهم
من جوز الى الجمادات وهولا يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن اخر انساني
نسخا والى بدن حيواني مسخا والى بدن نباتي فسخا والى جمادي رسخا والحجة
على فساد التناسخ من وجهين ذكرهما في الكتاب اما الاول فتقديره مبني
على حدوث النفس قالوا ثبت ان النفوس حادثة فلا بد من انتهائها الى علل
قديمة ثم قالوا لا بد وان يكون فيضان النفوس عن تلك المبادي القديمة متوقفا
على شرايط محدثة والا لوجب قدم النفوس لقدم عللها وذلك محال على ما مر من بيان
حدوثها ثم قالوا وتلك الشرايط استعدادات القوابل وقابل النفس هو البدن فان
حدوث البدن علة لان يفيض عن العلة القديمة نفس ناطقة فاذا حدث
البدن فلا بد وان تحدث نفس تتعلق به فلو تعلقت به نفس اخرى على سبيل

التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهو محال فهذا غاية التقرير
لما تمسكوا في امتناع التناسخ واعلم ان دليلهم الى اخره هذا هو الاعتراض
على دليلهم وتقديره هو انه ظهر من جملة ما يتوقف دليلكم عليه هو اثبات
حدوث النفس الناطقة وقد بينا ان دليلكم في اثبات حدوث النفس مبني
على فساد التناسخ فلو اثبتنا التناسخ بناء على حدوث النفس لزم الدور
سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان المؤثر في حدوث النفس موجب بل هو فاعل مختار
سلمناه لكن لم لا يجوز ان يقال تعلق النفس التناسخية بذلك البدن
اولى من تعلق النفس الحادثة فانه من الجائز ان يكون نوع كل نفس في شخصها وعلى
هذا لا يلزم ان يكون البدن الصالح للنفس صالحا لنفس اخرى فاذا حدث
المزاج الصالح للنفس التناسخية لم يصلح لتدبيره الا تلك النفس بعينها فيندفع
المحال الذي ذكرتموه الاقوى في نفي التناسخ الى اخره هذا هو الدليل
الثاني في امتناع التناسخ وهو ظاهر بين الا ان لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لعلم النفس باحوال ذلك البدن وبعد
المفارقة لما لم يوجد الشرط لا جرم فقد المشروط المسئلة الخامسة قالوا
النفوس باقية بعد فناء الابدان اعلم ان المثبتين للنفوس الناطقة
على ثلث فرق الفرقة الاولى الذين قالوا النفوس لا تبقى عند الموت لانها
حادثة فيكون قابلة للعدم وقبولها للعدم من لوازمها فوجب ان يكون قابلة
للعدم ابدا فوجب ان لا يمتنع عدمها عند الموت الفرقة الثانية قالوا
النفوس الفاضلة تبقى والجاهلة لا تبقى لانها لو بقيت بعد الموت لبقيت اما
معطلة او معذبة وابقاء الشيء في التعذيب او التعطيل غير لائق بالحكيم الفرقة
الثالثة الذين قالوا النفوس الناطقة كلها تبقى وهو لا على طائفتين الطائفة
الاولى الذين احالوا المعاد البدني فهم وان اعترفوا بوجود النفس وبقائها
بعد الموت لكنهم منعوا عودها الى البدن وهم الجمع الكثير من الفلاسفة الطائفة

الثانية قوم من المسلمين صعب عليهم تقرير المعاد البدني وارادوا تقرير ما جاءت
به الرسل من امر الحشر والنشر سلكوا في ذلك منهجا اخر وهو انهم اثبتوا النفس
الناطقة وزعموا انها هي الانسان بالحقيقة وهي المكلف والمطيع والعاصي
والمثاب والمعاقب وان البدن يجري مجرى الالة وزعموا انها باقية بعد فساد
البدن فاذا اراد الله تعالى الحشر خلق لكل واحد من هذه الارواح بدنا وردّه
اليه وهذا هو مذهب التناسخية والنصارى وكثير من علماء الاسلام مثل الامام
حجة الاسلام الغزالي وابي الحسين الحليمي وابي القسم الراغب وابي زيد الدبوسي
ومعمر من قدماء المتكلمين وجمع من الكرامية والصوفية والروافض الا ان الفرق
بين علماء الاسلام وبين التناسخية من وجهين احدهما ان المسلمين يقولون ان الله
تعالى انما يرد الارواح الى الابدان لا في هذا العالم بل في الدار الاخرة والتناسخية
يقولون انه تعالى يردها الى الابدان في هذه الدار وينكرون الدار الاخرة والجنة
والنار وثانيهما ان المسلمين يثبتون حدوث هذه الارواح والتناسخية
يثبتون قدمها وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على اوهام العامة انه لما
كان هذا المذهب مما ذهبت اليه التناسخية والنصارى وجب ان يكون
كفرا ولا يعلمون انه ليس كل ما ذهب اليه كافر وجب ان يكون كفرا اذا عرفت
هذا فاعلم ان الفلاسفة القائلين ببقاء النفوس احتجوا على بقاء النفوس
بما ذكره المصنف رحمه الله في هذه المسئلة واما علماء الاسلام فقد احتجوا
على بقائها بعد الموت باجماع الانبياء والاولياء على ذلك على ما اشار اليه في المسئلة
التي بعد هذه المسئلة ولنرجع الى تقرير حجتهم المذكورة في هذه المسئلة فنقول
لو كانت النفوس الناطقة قابلة للعدم لكانت تلك القابلية مفتقرة الى محل
فذلك المحل اما ان يكون تلك النفوس او غيرها ولا سبيل الى كل واحد من القسمين
اما انه لا سبيل الى كونها قابلة للعدم واما انه لا سبيل الى القسم الاول فلان كل
ما كان قابلا للشيء فانه يكون مفتقرا مع القبول فلو كان محل تلك القابلية نفس

نفس وجودها لزم ان يتقرر وجودها مع عدمها وذلك محال وانما قلنا
انه لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون محل هذه القابلية شيا اخر فلان مثل
هذا الشي يجب ان يكون صورة في مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان
عدمها قائما بتلك المادة فالنفس اذا كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة
لكن النفس جوهر مجرد نهاية ما يجب ان يكون جوهرا مجردا وحينئذ نقول
ان كانت تلك المادة ايضا قابلة للعدم افتقرت الى مادة اخرى والتسلسل
محال فلا بد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة لا يكون قابلة
للعدم مع انها جوهر مجرد فيكون قابلا للصور العقلية التي هو اورد عليه
والجواب عنه من وجهين احدهما ان قابلية العدم راجعة الى الامكان
وهو عدمي فلا يفتقر الى محل اخر الثاني ما اشار اليه في الكتاب وهو
ظاهر غني عن الشرح   المسئلة السابعة قال جالينوس الى اخره
اعلم ان كل عاقل يعلم بالبديهة ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة
الا ان من قدماء الحكماء من فرق اصناف الافعال البشرية على اصناف القوى
ونسب كل واحد منها الى قوة اخرى فاحتاج الى بيان ان جملتها شي واحد هو
الاصل والمبدا وان ساير القوى كالتوابع وذهب الى ان البدن نفوس
عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية
والى هذا المذهب مال جالينوس ومنهم من قال ان النفس يفعل كل الافاعيل
بذاتها لكن باستعمال الالات المختلفة بواسطتها عن كل قوة واية فعل
خاص وهذا هو مذهب الرئيس واما المذهب الاول فحجته هي انا نجد
النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة
والنفس ولها القوة المفكرة العقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة
مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا
انها امور متغايرة ثم لما رايناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة

متعلقة ببدن واحد ثم ان التجارب الطبية دلت على اختصاص كل قوة منها
بموضع مخصوص من الانسان على ما اشار اليه في الكتاب واما الرئيس
فقد احتج على صحة مذهبه بما اشار اليه في الكتاب وتقريره هو ان يقال
ثبت في الحكمة ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل
قوة فهي من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات
والشهوانية عن الموذيات ولا يكون القوة المدركة متاثرة مما يتاثر به ثانيا
عنه اذا عرفت هذا فنقول ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على
الفعل وتارة تكون متمانعة اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشي
الفلاني اشتهينا او غضبنا واما الممانعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل
الحس او الى الحس اختل الغضب والشهوة اذا ثبت هذا فنقول لولا وجود
شي مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود المعاونة والممانعة
لان فعل كل قوة اذا لم يكن له اتصال بالقوة الاخرى فليست الالة مشتركة بل لكل
واحد منها الة مخصوصة وجب ان لا يحصل منها هذه المعاونة والممانعة
واذا ثبت وجود شي مشترك فنقول ذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا
في الجسم او لا يكون جسما ولا حالا فيه والاول باطل على ما عرفت فتعين الثاني
وهو المطلوب   المسئلة الثامنة انه لا يجب في كل ما كان محبوبا ان يكون
محبوبا لشي اخر الى اخره اعلم ان الغرض من هذه المسئلة اثبات ان النفس
الناطقة بعد المفارقة تصل الى اجل اللذات واكمل السعادات والكلام في تقرير
ذلك يستدعي تقديم مقدمتين المقدمة الاولى في حقيقة المحبة اعلم انه
لا يتصور محبة الا بمعرفة وادراك ولذلك لا تتصف بهما الجماد ثم المدركات
في انفسها منقسمة الى ما يوافق طبع المدرك ويلذه والى ما ينافيه ويولمه والى ما لا يولم
ولا يلذ فالاول محبوب اي الطبع يميل اليه والثاني مبغوض اي الطبع
ينفر عنه والثالث لا يوصف لا بالمحبة ولا بالبغض فالحب اذا عبارة عن ميل الطبع

الى الشى الملذ فان قوى سمى شوقا والبعض عبارة عن نفرة الطبع عن المولم المتعب
فاذا قوى سمى مقتا المقدمة الثانيه لما عرفت ان الحب تابع للادراك فاعلم
الان ان الادراك على قسمين ادراك الظاهر وهو ما يكون مدركا باحدى
الحواس الخمس وادراك الباطن وهو ادراك القوى النظرية للنفس وكما ان
المدركات بالحواس محبوبات لكل حاسة منها حتى لذة العين في ادراك
الصور الجميله ولذة السمع في ادراك النغمات الموزونه وهكذا الى نظايره
فكذلك القوى العاقله للنفس التى يعبر عنها تارة بالبصيرة الباطنه وتارة بالحس
فما هو محبوب له وهو مشاهدة كمال الله تعالى ومطالعة جلاله وكبريايه اذا
عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل محبوب لا يجوز ان يكون محبوبا لشى
اخر والا للزم الدور او التسلسل وهما محالان بل لا بد وان ينتهى الى ما يكون
محبوبا لذاته ومطلوبا بالحقيقه واحق الاشيا ان يكون محبوبا لذاته وهو
الكمال واذا عرفت ان الكمال محبوب لذاته وعرفت ايضا ان اصل المحبه
الادراك لا يخفى عليك ان من كان ادراكه اتم كان لذاته اكثر ومحبته اعظم
وكل من كان محبوبه اكثر جمالا واعظم كمالا كانت المحبه اعلى واكمل لكن النفس
ادراكها اتم الادراكات واشرفها لانها تدرك نفسها وادراكها والتها في الادراك
التى هى القلب او الدماغ بخلاف القوة الباصرة ولان الادراك العقلى
دون الادراك الحسى ولانها يدرك جميع المعلومات من الموجودات والمعدومات
بخلاف الباصرة واما ما هو محبوب لها ومعشوق لها فهو اكثر جمالا
واعظم جلالا مما سواه وهو الله تعالى بل كل جمال وكمال في الدنيا والاخرة
فهو اثر من اثار جماله وكماله ورحمته فاى نسبة لكمال ما سواه الى جماله واذا
ثبت ان ادراك النفس اتم الادراكات وما هو مدرك ومحبوب لها اكثر
جمالا من الكل ثبت ان بعد خلاصها عن الكدورات الجسمانيه والعلايق البدنيه
تصل الى لذات ابديه عاليه وسعادات باقيه كامله لكن الاصل

في الباب ان يستغرق في الدنيا معرفة ذات[...]ه وصفاته وكيفية صدور
افعاله في عالم الملكوت السموات والارض لما عرفت ان سعادته بقدر محبته
ومحبته بقدر معرفته وادراكه وكلما كانت معرفته اكمل كانت محبته اقوى
وكلما كانت محبته اقوى كانت سعادته ولذته اعلى فاى نعيم يزيد على نعيم من خلى
بينه وبين معشوقه ليتنعم بجماله وان اشتهيت زيادة في ان اجل اللذات
واعلاها معرفة الله تعالى والنظر الى وجهه الكريم فاسمع اللذات تابعه
للادراكات على ما عرفت ولذة كل غريزة في نيلها لمقتضى طبعها الذى خلقت
له فغريزة الغضب خلقت للتشفى فلذتها للغلبه وغريزة شهوة الطعام
خلقت لتحصيل الغذا فلذتها في ذلك وهكذا القول في البصر والسمع والشم
ونحوها فكذلك في النفس غريزة تسمى بالنور الالهى على ما قال تعالى افمن شرح الله
صدره للاسلام فهو على نور من ربه ونحن نسميها بالقوة العاقلة وهذه
الغريزة خلقت ليعلم بها حقايق الامور كلها فمقتضى طبعها المعرفه والعلم
فلا جرم كانت لذتها في العلم والمعرفه ولذلك يرتاح الطبع بالعلم ولو في شى خسيس
ثم مهما كان المعلوم اشرف كانت اللذة اكمل فان اللذة الحاصله باسرار
حايك ليست كاللذة الحاصله بالعلم باحوال باطن رئيس البلد وهو
ليس كاللذة الحاصله باسرار احوال الوزير وهو ليس كاللذة الحاصله بباطن
اسرار الملك ومعلوم انه ليس في الوجود شى اجل واشرف من خالق الاشيا
ومالكها وملكها ومحكمها فلا جرم كان الاطلاع على اسرار الربوبيه والعلم
بتدبير الامور الالهيه هو اعلى المعارف والذها وايضا فلذة المعرفه
اقوى من ساير اللذات لان قوة اللذة انما تحصل بالرياسه وهى لكونها
من المعانى الباطنه اغلب واشرف من اللذات الظاهرة فلذة المعرفه
[...] من الرياسه عند من جاوز هذا العالم وغاية العبارة عنه
[...]وله [...] تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين الايه ويعرف ذلك

من ذاق اللذتين فان لذة الرياسة مشوبة بالالم وذات ومقطوعة
بالموت بخلاف معرفة الله التي محلها هذه النفس التي لا تموت بل الموت
يدفع شواغلها فلا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
الاية وهذا غير مخصوص بالمقتول فان للعارف بكل نفس صدحيه
الف شهيد حاكي الخبر ان الشهيد يتمنى في الاخرة ان يرد الى الدنيا ليقتل مرة
اخرى لعظم ما راه من ثواب الشهدا وان الشهدا يتمنون لو كانوا علما لما
يرون من علو درجة العلما ولنقبض عنان الكلام ففيما ذكرناه كفاية لمن له ادنى
ذوق المسئلة التاسعة في مراتب النفوس الى اخرها اعلم ان القايل
بالنفوس الناطقة قالوا لها قوتان احديهما تسمى قوة عاقلة ونظرية وثانيتهما
تسمى قوة عملية وان احوالها بحسب هاتين القوتين لا يبعد وعن سبعة اقسام
اما احوالها بحسب قوتها النظرية فلا يبعد وعن اقسام اربعة لانه اما
ان يكون لها اعتقاد او لا يكون فان كان لها اعتقاد فلا يخلو اما ان يكون
مطابقا او لا يكون فان كان مطابقا فلا يخلو اما ان يكون برهانيا او لا
يكون فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها احدها وهو اشرفها صاحب
العقائد الحقة البرهانية قالوا وهو من السعدا والابرار قال ابو علي
قد حصل لي العلم بالتجربة انه كلما كان استغراق الانسان في معرفة الله
تعالى اتم كانت السعادة له اعظم والاستغراق في معرفته ليس الا بالالتفات
الى المخلوقات من حيث انها محتاجة الى موثر موصوف بصفات الكمال
واما العلم بها لا من هذا الوجه فمانع من هذه السعادة وثانيتها
صاحب العقائد الحقة غير البرهانية اعني المقلد قالوا الاشبه هنا
الحكم بالسلامة وثالثتها النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة
والباطلة قالوا لا يكون لها سعادة ولا شقاوة ورابعتها النفوس الموصوفة
بالاعتقادات الباطلة وقد حكموا عليها بالشقاوة العظيمة في ذلك كله احوال

النفس بحسب قوتها النظرية واما احوالها بحسب القوة العملية فهي ثلثة
الاول النفوس الموصوفة بالاخلاق الفاضلة والاشبه ان الاخلاق
الفاضلة لا يكون سببا للسعادة فان الغرض منها ان لا تصير النفس شديدة
التعلق بالبدن فتتاذى بمفارقته ليس الا في ان لا تصير النفس معذبة اما في السعادة
فلا الثاني النفوس الخالية عن الاخلاق الفاضلة والرديه كنفوس
الاطفال فلا اعرف مذهبهم فيه الثالث النفوس الموصوفة بالاخلاق
الذميمة وهم من اهل الشقاوة واعلم ان راس الاخلاق الذميمة ورئيسها
حب الجسمانيات ولذلك قال المصطفى صلى الله عليه وسلم حب الدنيا
راس كل خطيئة فالنفوس المخلوقة بالاخلاق الذميمة تعظم المها بسبب
مفارقة الدنيا وشهواتها فلا يكون لها قدرة على تحصيلها ولا تحصل لها الف
بعالم الانوار والاضوا فيبقى حالها كمن نقل عن جوار معشوقه الى موضع ظلماني
شديد الظلمة نعوذ بالله منها ولما عرفت ان السعادة والشقاوة بحسب
العلوم والاخلاق واضدادها فاعرف الان انه كما لا نهاية للعلوم والاخلاق
واضدادها في قوتها وضعفها ومراتبها عن اضدادها فكذلك لا نهاية لاحوال
النفوس بعد الموت في مراتب السعادة والشقاوة المسئلة العاشرة
الحق عندنا ان النفوس مختلفة الى اخرها اعلم ان اختيار المصنف
رحمه الله هو ان النفوس مختلفة بالماهية والحقيقة وعند الفلاسفة انها
متحدة بالنوع وقد سبقت الاشارة الى حجتهم اما حجة المصنف فهي ما اشار
اليه هنا وتقريره هو انها مختلفة بحسب الصفات واللوازم ويلزم من ذلك
اختلافها في الماهية بيان الاول هو ان بعضها نورانية مشرقة روحانية
بالغة في الذكا والفطنة والعفة وبعضها ظلمانية كثيفة غريقة بليدة مايلة
للفساد الى غير ذلك من الصفات واما بيان الثاني فهو ان اختلاف

اللوازم والصفات يقتضي اختلاف الملزومات ضرورة ان التماثل في الحقايق
يوجب التماثل في الصفات والمحمولات على ما عرفت غير مرة ان كل ما صدق على احد
المتماثلين صدق على الاخر ثم قال ولا يبعد ايضا ان يقال النفوس الناطقة
جنس تحته ثلثة انواع وذلك لان عندي وان كانت النفوس مختلفة بالماهية
لكن لا امتناع في اشتراك المختلفات في بعض الذاتيات فلا جرم لا امتناع في ان
يقال النفوس الناطقة جنس تحته انواع وتحت كل نوع اشخاص غير مختلفة
الحقايق بل اختلافها لا يكون الا بالعدد ولا استبعاد ايضا في ان كل نوع
منها مقتبسا من روح من الارواح السماوية والى ذلك الاشارة بقوله تعالى
فالمدبرات امرا فهذه الانواع من النفوس هي المسماة بالطباع التام في اصطلاح
اصحاب الطلسمات واما الروح السماوي الذي يتوسط اصلاح احوال هذه
النفوس فهو المسمى بالملك واما التولي باصلاح احوالها فهو على انواع فان ذلك
الاصلاح المفوض الى الملك قد يحصل تارة بطريق المنامات وتارة بطريق
الالهام وتارة بطريق النفث في الروع واما القسم الاول فظاهر واما
الثاني والثالث فلا فرق بينهما من حيث اللغة اذ الالهام ايضا القاء في الروع
الا ان الالهام يختص في عرف علما الاخرة بما يلقي الله في الروع من المعارف والمكاشفات
فعلى هذا يكون النفث في الروع اعم منه وهذه الثلثة مشترك فيها الانبيا
والاوليا واما الذي يختص بالانبيا فهو الوحي وهو ما يكون بتلقي الملك وسوا كان
ذلك مع الهيبة او لا يكون كذلك وقد دل على كل واحد من القسمين ما اشار
اليه الرسول صلى الله عليه وسلم حين سئل عنه كيف ياتيك الوحي فقال احيانا
ياتيني مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال
واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول والله اعلم

الباب التاسع في احوال القيمة وفيه مسايل

145

المسلة الاولى اعادة المعدوم جايزة الى اخرها لما فرغ من البحث عن بقا النفس
الناطقة المسمى عند القوم بالمعاد الروحاني شرع في البحث عن المعاد الجسماني وما
هو من توابعه من احوال يوم القيمة اعاذنا الله من اهوالها وشدايدها فبدا
اولا باثبات امكان اعادة المعدوم لانه كالمقدمة لساير المباحث المذكورة
في هذا الباب واعلم ان النزاع في هذه المسلة مع الفلاسفة والكرامية
وطايفة يسيرة من المعتزلة مثل ابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وغيرهما
والذي عليه جمهور اصحابنا وجمهور المعتزلة ان اعادة المعدوم ممكنة الا ان
الفرق هو ان المعتزلة انما جوزوا اعادته بنا على فاسد اصولهم من ان المعدوم
شي فالشي اذا عدم لم يبطل عندهم ذاته وحقيقته بل يزول عنه صفة الوجود
فلا جرم جوزوا الاعادة واما اصحابنا فانهم يقولون الشي اذا عدم فقد بطل
هويته وصار نفيا صرفا ثم انه لا يبعد في قدرة الله تعالى اعادته بعينه
وحجتنا من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب وتقريره هو ان الممكن
هو الذي يكون قابلا للوجود والعدم فاذا عدم بعد وجوده فلا يخرج عن كونه
ممكنا فوجب ان لا يخرج عن كونه قابلا للوجود فذلك القبول من لوازم ماهيته
قطعا ولانه لو لم يكن من لوازمها لكان من عوارضها فيكون قبوله لذلك
القبول زايدا عليها ولا يتسلسل الى غير النهاية بل لا بد من الانتها الى قبول
هو من لوازم الماهية وذلك يقتضي حصول القبول له حالتي الوجود والعدم
فثبت ان قبول الوجود والعدم ابدا حاصل للممكن وقد ثبت انه تعالى
قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على اعادة المعدوم
فان قالوا الى اخره تقرير هذا السوال هو ان يقال الممكن اذا عدم
بعد وجوده فقد بطل هويته فاستحال الحكم عليه بصحة العود وغيره من الاحكام
الجواب عنه من وجهين الاول ما ذكر في الكتاب وتقريره
[ان] الحكم عليه بامتناع العود حال العدم فنقول العدم لا يخلو اما

ان يكون قابلا للحكم او لا يكون فان لم يكن قابلا للحكم عليه استحال منه الحكم عليه
بامتناع العود واذا استحال الحكم عليه بامتناع العود لا يكون العود
ممتنعا ويختل منه المقصود وان كان قابلا للحكم سقط ما ذكر من السؤال
الثاني من الجواب هو انا نحكم على شريك الله تعالى وعلى الجمع بين الضدين بالامتناع
وعلى العدم بكونه مقابلا للوجود مع ان هذه الماهيات لا تحقق لها اصلا
الوجه الثاني هو ان اعادة المعدوم ان يكون ممتنعة او واجبة او جايزة
والاول باطل لان ذلك الامتناع ان كان لما هو هو لزم ان يكون وجوده
محالا مطلقا وكان يجب ان لا يدخل في الوجود وقد دخل في الوجود هذا
خلف وان لم يكن لما هو هو بل لغيره كان لما هو هو قابلا لهذا العود وهو
المقصود والقسمان الباقيان فالمقصود منهما ظاهر واما المنكرون
لجواز اعادة المعدوم فمنهم من ادعى الضرورة في امتناع العود ومنهم
من احتج عليه بوجهين احدهما لو جاز ما ذكرتم لكانت اعادة الوقت
الذي احدثه الله فيه جايزة فيقدر ان نعيده ونعيد فيه ذلك الشي
كانت هذه الاعادة حدوثا في وقته الاول فلا يكون من حيث هو معاد
معادا بل يكون مبتدا وذلك جمع بين النقيضين الثاني اذا فرضنا جوهرا
قد عدم ثم فرضنا انه اعاده واحدث جوهرا اخر فنسبة هذين الجوهرين
الى الذي عدم نسبة واحدة لانهما افراد لنوع واحد فليس احدهما بان يكون
عين الذي عدم وللاخر بان يكون مثله اولى من العكس فيلزم اما القول
بان كل واحد منهما عين الذي عدم وهو محال لان الشي الواحد لا يكون شيين
او القول بانهما مغايران له ومثلان له وهو الحق لكن حينئذ يمتنع القول
بجواز اعادة المعدوم والجواب عن الاول ان حدوث الشي لو كان
مشروطا بالوقت لكان الوقت حادثا مفتقرا الى وقت اخر فيتسلسل
بل الحدوث المبتدا هو ان يكون مسبوقا بالحدوث والحدوث المعاد هو

147

ان يكون مسبوقا بحدوث اخر فزال السؤال وعن الثاني ان افراد النوع
الواحد غير متماثلة في الشخصية وان كانت متماثلة في الماهية فاذا لا نسلم
اتحاد النسبة بل القول بالاتحاد لا يصح الا بامتناع اتحادا [illegible] اذ لو صح
لكان احدهما هو عين الذي عدم والاخر مثله فلا تتحد النسبة ولما ثبت
ما ذكرنا فلو بينا هذا الامتناع بهذه المقدمة لزم الدور المسئلة الثانية
الاجسام قابلة للعدم الى اخرها لما فرغ من اثبات الدلالة على ان الاجسام
يمكن اعادتها وانها جايزة الوجود بعد عدمها اراد ان يبين انها مع كونها
جايزة الوجود فهي جايزة العدم قابلة للفنا والهلاك اذ كل واحد من المسئلتين
من مقدمات وقوع الحشر والنشر والنزاع في هذه المسئلة ايضا مع الفلاسفة
فانهم قالوا الاجرام الفلكية ابدية غير قابلة للعدم وايضا العقول والنفوس
البشرية غير قابلة للعدم لشبه الحجة المذكورة في الكتاب وتقريرها هو
ان نقول قد بينا ان العالم محدث وكل محدث فهو صحيح الوجود والعدم وتلك
الصحة لا بد وان يكون من لوازم ماهيته اذ لو لم يكن من اللوازم لكان من العوارض
فيكون صحة هذه الصحة زايدة ولزم التسلسل وهو محال فاذن صحة
العدم لا بد وان يكون من لوازم الماهية وكل ما كان من لوازم الماهية
فانه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية فاذن صحة العدم
من لوازم العالم وذلك يقتضي جواز العدم عليه المسئلة الثالثة
القول بحشر الاجسام حق الى اخرها لما فرغ من الدلالة على امكان الاعادة
شرع في اثبات الوقوع وقبل الخوض في تقرير الدليل لا بد من الاشارة الى
مذاهب الناس في امر المعاد اعلم ان منهم من قال المعاد ليس الا للنفس
وهو مذهب جماعة الفلاسفة ومنهم من قال المعاد ليس الا للبدن فقط
وهو قول نفاة النفس الناطقة وهم اكثر اهل الاسلام ومنهم من اثبت المعاد
للامرين وهم طايفة من المسلمين مع النصارى وقد عرفت تفصيل

مذاهبهم فيه ومنهم من نفى المعاد عن الامرين وهو قول جماعة من الفلاسفة
الطبيعيين واما جالينوس فانه كان متوقفا في الكل وغرضنا من هذه
المسئلة اثبات المعاد البدني اذا عرفت هذا فاعلم ان القائلين بالمعاد
البدني اختلفوا على قولين فمنهم من قال ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها
ومنهم من قال انه تعالى يميتهم ويفرق اجزاءهم ثم انه تعالى يجمعهم ويرد الحيوة
اليها وكل واحد من القولين لا يتم الا بالقول بجواز اعادة المعدوم اما
القول الاول فظاهر واما الثاني فلان البدن عبارة عن الشخص المركب
عن الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة وبعد تفرق الاجزاء لا بد وان
تبطل تلك الصفات وتفنى فان امتنعت الاعادة على المعدوم امتنعت
الاعادة على تلك الصفات فتكون العائد صفات اخر غيرها فلم يكن العائد
ثانيا هو الذي كان موجودا اولا فلم يكن ذلك عودا اذا ثبت هذا فنقول
الدليل على ان المعاد البدني حق وجوه الحجة الاولى ما ذكره في الكتاب
وتقريره هو ان عود البدن ممكن والصادق قد اخبر عنه فوجب
القول بوقوعه اما المقام الاول وهو اثبات الامكان فهو متوقف
على ثلث مقدمات اما المقدمة الاولى فهي اثبات الامكان بالنسبة
الى القابل فنقول اعادة المعدوم لا يخلو اما ان يكون ممكنة او لم يكن وعلى
التقديرين لا بد من القول بامكان عود البدن اما اذا كانت ممكنة
فظاهر واما اذا لم يكن ممكنة يلزم ان يكون عود ذلك البدن ممكنا لان
الاجسام قابلة للفناء على ما مر في المسئلة المتقدمة واما انها تعدم
فذلك غير ثابت بالدليل ولما صح النقل المتواتر عن جملة الانبيا المؤيدين
بالمعجزات القاهرة ان القول بالحشر والنشر حق والتقدير ان اعادة المعدوم
غير ممكنة ولو عدمت لامتنع عودها وكان ذلك المجموع دليلا قاطعا على
انه تعالى لا يعدم الاجسام بل يفرقها ويعيدها واذا كانت

بانها قابلة للحيوة والقدرة والعقل والعلم والارادة والسمع والبصر الى غير 148
ذلك من الصفات صح ايجاد هذه الصفات في تلك الاجسام ثانيا وحينئذ
يكون عود ذلك البدن ممكنا فصح ما ادعينا بانا سواء قلنا يمكن اعادة
المعدوم او لا يمكن فان عود ذلك البدن ممكن واما المقدمة الثانية
والثالثة فهما في اثبات الامكان بالنسبة الى الفاعل وهو اثبات كونه
تعالى قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات من الجزئيات
والكليات اذ مجرد القدرة كاف في الباب فانه اذا لم يعلم مثلا بان الاجزاء
المتفرقة التي بعضها تحت قعر البحر الفلاني وبعضها فوق الجبل الفلاني
مجموعها قلب زيد العاصي او المطيع لا يمكنه جمع تلك الاجزاء فظهر انه لا بد
في امكان الاعادة من هذين الاصلين بالنسبة الى الفاعل وقد تقدم الكلام
فيها واعلم بان الله تعالى كلما ذكر في القران هذه المسئلة بني تقريرها على هذه
المقدمات الثلث منها قوله تعالى في سورة النمل امن يبدأ الخلق ثم يعيده
ومن السما والارض آله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين قل لا يعلم
من في السموات والارض الغيب الا الله وما يشعرون فقوله امن يبدأ الخلق
ثم يعيده اشارة الى ان عوده ممكن في نفسه والى انه قادر عليه والا لما كان
الابتدا ممكنا وقوله قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله
اشارة الى انه عالم بكل المعلومات ومنها قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز
الحكيم فاول الاية اشارة الى الجواز الذاتي وكمال القدرة وآخرها اشارة
الى كمال العلم ومنها قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واما المقام الثاني من الدليل
وهو القطع بالوقوع فنقول اذا ثبت الامكان وثبت بالنقل المتواتر
عن الرسل عليهم السلام وقوعه وجب القول بالوقوع لان الصادق اذا اخبر

عن وقوع شي ممكن وجب الجزم به فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الحق
هو المعاد الروحاني لا غير والانبيا انما ذكروا المعاد البدني ليحصل
به نظام العالم ثم انه كان قوي العقل فانه يأول الظاهر ويدعي هو
ان المبدا المفارق في الكتب الالهيه مذكور على وجه يوهم ان ذلك
المبدا جسماني ثم ان المتكلمين اولوا ذلك ونزهوه عن كونه فليكن
الامر كذلك في المعاد فالحاصل ان الحشويه تمسكوا بالظواهر في المبدا
والمعاد والفلاسفه اولوا كل واحد منهما والمتكلمين اولوا ما ورد
في المبدا من الظواهر واحترزوا عن تاويل ظواهر المعاد وهذا تحكم محض
والجواب انما يصار اليه اذا كان الاحتمال قايما واما علمنا بالنقل
المتواتر المستفيض من محمد صلى الله عليه وسلم انه كان مثبتا للمعاد الجسماني
والكل ممن كان منكرا له فلا جرم لم يبق للتاويل في الباب مجال الحجه
الثانيه صريح العقل يقضي بانه لا بد في حكم الحكيم من ان يفرق بين المسي
والمحسن وهذا التفريق ليس في دار الدنيا لانا نرى الكفار في اعظم
اللذات ونرى الزهاد بالضد منه فلا بد من دار اخرى يحصل فيها هذه
التفرقه وهو المراد من قوله ليجزي الذين امنوا الايه الحجه الثالثه
السلطان العادل وجب ان ينتصف لعبيده المظلومين عن عبيده الظالمين
وهذا الانتصاف غير حاصل في هذه الدار فلا بد من دار الحجه الرابعه
ان خلق الخلق لا جائز ان يكون لا للمصلحه فان ذلك لا يليق بالحكيم ولا جائز ان
يكون للمضره فان ذلك لا يليق بالرحيم فوجب ان يكون لمصلحه ومنفعه وهي
غير حاصله في هذه الدار لان لذات هذا العالم جسمانيه لا حقيقه لها
الا ازالة الالام التي هي علته وهذا العلم كان حاصلا حال كون الخلق
معدوما فيكون لا نفع في الخلق فايده وايضا فلذات هذا العالم ممزوجه
بالكدورات فما يفي نفعها بضرها فلا بد من دار اخرى فان قيل الله

149 يولم اهل النار لا للمصلحه فلم لا يجوز ان يخلق الخلق في هذا العالم لا للمصلحه
قلنا الفرق ان ذلك الضرر مستحق على اعمالهم الخبيثه واما الضرر الحاصل
في الدنيا فغير مستحق فوجب ان يعقبه خيرات عظيمه واعلم ان هذه الوجوه الثلثه
الاخيره مبنيه على انه يجب عقلا ان يكون اله العالم رحيما عادلا منزها عن
الاضرار لا لمنفعه اعظم منه كما هو المشهور من مذهب المعتزله فتعويل اصحابنا
على الحجه الاولى احتجوا الى اخره لما فرغ من الدلاله على وقوع الحشر والنشر
شرع في شبهه المنكرين لوقوعه وتقرير كلامهم من وجهين احدهما
ما ذكره في الكتاب وتقريره هو انا لو فرضنا ان انسانا قتل انسانا اخر واكله
واغتذى به حتى صارت اجزا بدن المقتول اجزا بدن الاكل فلو اعاد الله
تعالى ذينك البدنين استحال منه ان يجعل تلك الاجزا اجزا لكلا البدنين وليس
جعلها اجزا لاحدهما اولى من جعلها للاخر فوجب ان لا يجعلها جزا الواحد منهما
وذلك يقتضي ان لا يعيد واحدا منهما الثاني هو انا لو فرضنا ان كان حصول
دار اخرى فتلك الدار ان كانت شرا من هذه الدار كان التبديل عبثا
وان كانت مساويه لها فالتبديل ايضا يكون سفها واما ان كانت خيرا منها
فنقول هل كان تعالى قادرا على خلق تلك الاجود اولم يكن فان قدر عليه وترك
الاجود وخلق الاردى كان ذلك عبثا ايضا وان كان عاجزا عن خلقه فلا يكون
صالحا للالهيه والجواب عن الاول ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان
المشهور من مذهب المتكلمين في هذه المسله امران احدهما ان الانسان عبارة
عن جوهر نوراني سار في جميع اجزا البدن وهو مذهب المحققين منهم واليه
ميل المصنف في بعض كتبه وثانيهما ان الانسان عبارة عن هذه الجثه
المخصوصه وهو مذهب الظاهريين منهم اذا عرفت هذا فنحن نذكر الجواب
عن الشبهه المذكوره على وفق كل واحد من هذين المذهبين المشهورين
منهم اما على وفق قول من يقول ان الانسان عبارة عن جوهر نوراني

شفاف داخل في البدن مصون عن التغير من اول العمر الى اخره فجواب الشبهه
سهل لانا نقول لم لا يجوز ان يقال ان هذا الجوهر ينفصل عن البدن عند الموت
ويبقى على حالته حية مدركة عاقلة ويحصل لها على منازل السعدا واما الى منازل
الاشقيا ثم الله تعالى يضم يوم القيمة الى هذا الجوهر اجزا اخر زايدة كما فعل ذلك
في الدنيا ويوصل الثواب والعقاب اليه وعلى هذا التقدير يكون المثاب
والمعاقب في القيمة عين من كان مطيعا وعاصيا في الدنيا فهذا هو الجواب
عن الشبهه على قول من يقول الانسان جوهر نوراني داخل في البدن واما
الجواب عنها على قول من يقول الانسان عبارة عن هذا البدن فهو ان
في بدن الانسان اجزا اصليه وهي التي كانت حاصلة له قبل اكل هذا
الانسان واجزا فضليه وهي التي حصلت في بدنه بعد اكل ذلك الانسان وهذه
الاجزا الفضليه له اصليه بالنسبة الى الشخص الماكول اذا عرفت هذا فنقول
المعتبر في الاعادة الاجزا الاصليه التي لكل واحد من القاتل والمقتول
والله تعالى قادر على اعادتهما عالم بهما فيمكنه تمييز احدهما عن الاخر عند الاعادة
وحينئذ يزول السوال والجواب عن الشبهه الثانيه هو ان يقال لم لا يجوز
ان يقدم هذه الدار على تلك الدار لمصلحه وهي ان الكمالات النفسانيه الموجبه
للسعادة الاخرويه لا يمكن تحصيلها الا في هذه الدار ثم ان عند حصول هذه
الكمالات كان البقا في هذه الدنيا سببا للفساد والحرمان عن الخيرات
المسئله الرابعه القول بعذاب القبر وثوابه حق الى اخرها لما فرغ المصنف
رحمه الله عن اثبات المعاد وهو كالاصل في ساير السمعيات شرع في اثبات
ساير السمعيات التي هي كالفرع له فمنها اثبات عذاب القبر وهو لا يتم
الا بعد القول بصحة المعاد فان عذاب القبر على هذا الوجه الذي ورد به الشرع
لا يتم الا باعادة الروح او الحيوة عند من ينكر الروح الى الجسد وهذا نوع اعادة
فعلم ان ذلك من تفاريع البحث المقدم وقد احتج المثبتون عليه

في الكتاب وهو من حيث النقل والعقل اما العقل فهو ان الادمي عبارة 150
اما عن النفس الناطقه واما عن جوهر نوراني داخل في البدن على ما اختيار
المصنف رحمه الله هنا وعلى التقديرين لا يلزم من موت هذه البنيه وخرابها
تطرق الخلل الى نفس الانسان وحقيقته واذا كان كذلك فبعد المفارقه ان كانت
ممن كملت نفسه في قوتي العلم والعمل كان في غاية الغبطة على ما سبقت الاشارة
اليه وان كان والعياذ بالله بالضد من ذلك كان في غاية الشقاوة والحسرة
واعلم ان هذا القدر غير كاف في اثبات عذاب القبر على الوجه الذي
هو الحق الواقع عندنا فالاعتماد فيه على النصوص التي بعضها مذكور في الكتاب
ولنذكر جمله من تلك النصوص واعلم ان تلك النصوص منها ما يختص بالسعدا
ومنها ما يختص بالاشقيا ومنها ما هو شامل لهما اما الاول فمنه
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم
يرزقون فرحين الايه هذه الاية نزلت في شهدا بدر وشهدا احد وهي تدل
على ان المقتول في سبيل الله حي وعلى انه في غاية السعادة والغبطة والرفه
الا ان من العلما من قال المراد من هذه الحيوة حيوة الروح واعلم انك قد عرفت
ان الانسان ليس هذه البنيه ثم بعد ذلك يحتمل ان يكون الانسان جسما
مخصوصا ساريا في جميع اجزا البدن ويحتمل ان يكون جوهرا مجردا وعلى التقديرين
لا يبعد انه اذا مات انفصل ذلك الشي حيا او ان قلنا اماته الله تعالى
لكنه يعيد اليه الحيوة وعلى هذا التقدير يزول الشبهه عن ثواب اهل
القبر تفريعا على هذا القول والايه بظاهرها دلت عليه فوجب المصير اليه
ومنهم من قال المراد من الايه حيوة الجسد وهو الصحيح عند الاصحاب ثم
اختلفوا فمنهم من قال انه تعالى يصعد اجساد الشهدا الى السموات والى قناديل
تحت العرش ومنهم من قال يتركها في الارض ويحييها ويوصل اليها
النعمات ومنه قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك

راضية مرضية ولا يخفى ان المراد من قوله ارجعي الى ربك الموت ثم قال
فادخلي في عبادي اي ادخلي في الجسد الذي خرجت منه وفا التعقيب تدل
على حصول ذلك عقيب الموت واما الثاني وهو النصوص المختصة بالاشقيا
الدالة على عذاب القبر فمنها قوله تعالى في حق آل فرعون يعرضون عليها
غدوا وعشيا الايه تقتضي عرض النار عليهم غدوا وعشيا وليس المراد منه يوم
القيمة لانه قال ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وظاهر ان عرض النار عليهم ما كان حاصلا في الدنيا فاذن هذا العرض
انما حصل بعد الموت وقبل القيمة وذلك يدل على اثبات عذاب القبر في حق
هولا واذا ثبت في حقهم ثبت في حق غيرهم لانه لا قايل بالفرق ومنها قوله
تعالى اغرقوا فادخلوا نارا الايه تقتضي اثبات عذاب القبر من وجهين احدهما
ان الفا في قوله فادخلوا تدل على انه حصلت هذه الحالة عقيب الاغراق
فلا يمكن حملها على عذاب الاخرة والا لبطل دلالة تلك الفا الثاني انه قال
فادخلوا على سبيل الاخبار عن الماضي وهذا انما يصدق ان لو وقع واما
الثالث وهو النصوص الشاملة للسعدا والاشقيا الدالة على ثواب
القبر وعذابه فمنها قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فاعترفنا بذنوبنا الايه فذكر تعالى مرتين وهما لا تحققان الا بالحيوة في القبر
حتى يكون احد الموتتين ما حصل عقيب الحيوة التي في الدنيا والاخرى ما حصل
عقيب الحيوة التي في القبر لا يقال لو كان الامر على هذا الوجه لكان الله
تعالى احياهم ثلث مرات فلم جعله مرتين قلنا لانا نقول تخصيص العدد
بالذكر لا يدل على نفي ما عداه بالاتفاق ومنها قوله تعالى الله عليه وسلم
القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله صلى الله
عليه وسلم ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغدوة والعشي ان كان من اهل
الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا

حتى يبعثك الله يوم القيمة واعلم بان من جملة ما يكون في القبر هو سوال منكر ١٥٦
ونكير وهو حق وصدق لانه ممكن اذ لا يستدعي الا اعادة الحيوة الى جزء من اجزا
الميت الذي به فهم الخطاب وهو ايضا فرع المعاني الذي ثبت امكانه ثم
ان الصادق قد اخبر عنه فوجب القول بوقوعه ولا يدفع بذلك ما نشاهد
من سكون الميت اذ النايم ساكن بظاهره مدرك بباطنه من الالام ما يحس
تاثيره عند التنبه وقد كان المصطفى عليه السلم يسمع كلام جبريل عليه السلم
وحده دون من حوله وذلك يدل على امكان ما ذكرناه واحتج المنكرون
لعذاب القبر بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى لا يذوقون فيها
الموت يعني في الجنة الا الموتة الاولى ومعناه سوى الموتة الاولى فلو صاروا
احيا في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة واما المعقول فهو ان الانسان
اذا احترق وصار رمادا وفرقته الريح فاما ان يعذب لا مع الحيوة وهو
غير معقول او مع الحيوة وهو باطل لان البنية شرط لوجود الحيوة وايضا
فلان من افترسته السباع كيف يمكن تعذيبه وكيف يتصور مسايلته
والجواب عن الاول هو انه تعالى وصف نعيم الجنة انه لا ينقطع بالموت
كما ينقطع نعيم الدنيا فقوله لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم
ولا يتنغص عيشهم كما في الدنيا وعن الثاني ان طريقنا في الجواب احد الامرين
اما ان نقول البنية ليست شرطا في الحيوة فيصح من الله ان يعيد الحيوة
الى تلك الاجزا المتفرقة ويعذبها او يثيبها واما ان نقول بان الله تعالى
يعذب ارواح اولئك الذين افترسهم السباع ان كانوا من المعذبين كما انه
يثبت ارواح الشهدا بجعلها في اجواف طير خضر   المسئلة الخامسة
الجنة والنار مخلوقتان الى اخرها اعلم ان مذهبنا ان الجنة والنار
مخلوقتان وبذلك قال متاخرو المعتزلة خلافا لقدمايهم لنا فيه ايات

فمنها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين والمعد
لابد وان يكون موجودا ومنها قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا
الصلحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار الايه تدل على الاخبار عن
وقوع ذلك الملك وحصوله في الحال وذلك يقتضي وجود الجنة في الحال ومنها
قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وجنة المأوى ليست الا دار الثواب بالاجماع فصح انها في السما وانها مخلوقة
ومنها قصة ادم وحوا واخراجهما منها فهذه الايات كلها تدل على وجود
الجنة في الحال واما ما يدل على وجود النار فقوله تعالى واتقوا النار التي
اعدت للكافرين   واحتجوا على انها غير مخلوقة الى اخره
لما فرغ من اقامة الدلالة على تحقق الجنة والنار شرع في تقرير شبه الخصم
وحاصلها هي ان يقال لو كانت الجنة مخلوقة لوجب ان لا ينقطع نعيمها
واللازم منتف فالملزوم مثله بيان الشرطية قوله تعالى اكلها دائم وبيان
انتفا اللازم قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه حكم على الاشيا بالهلاك والفنا
فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب فناؤها وانقطاع نعيمها بنا على
هذه الايه والجواب ــــــ الى اخره   تقرير جواب الشبهة ان يقال لا نسلم
صدق الشرطية واما التمسك بقوله تعالى اكلها دائم فنقول هذه الايه لا يمكن
حملها على ظاهرها لان الدائم هو الذي لا اخر لوجوده ومأكولات اهل الجنة
يفنى عند اكلهم اياها فهي لذن غير دائمة فلا بد من التاويل وهو انها كلما فنيت
فان الله يحدث امثالها عقيبها والدوام بهذا التفسير لا ينافي انعدام الجنة
لحظة او اقل او نقول في الجواب الاية محمولة على الحالة التي تحصل بعد دخول
المكلفين في الجنة وبذلك اجاب في الكتاب سلمنا صدق الشرطية لكن
لا نسلم بان اللازم منتف واما التمسك بقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه

فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد منه ان كل ما عداه فهو هالك بالنسبة الى ذاته
لانه ممكن لذاته فمن حيث انه ممكن لذاته يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره
سلمنا ان المراد منه حصول الهلاك فلم قلتم بان الجنة مندرجة تحت الاية
بيانه اما بان نمنع كون صيغة الكل للعموم او بان نقول ان قوله تعالى فصعق
من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله يدل على بقا بعض الاشيا فيحتمل ان يكون
المراد منه هو الجنة وساكنيها سلمنا بان الاية متناولة للجنة لكنا ندخل التخصيص
في عموم الاية المذكورة كما اشار اليه في الكتاب كيلا يلزم الترك باحد الدليلين
وهو اما الدليل الدال على كون الجنة مخلوقة او الدليل الدال على دوامها
وخلودها وعدم انقطاع نعيمها فان التخصيص اهون منه المسلة السادسة
يجب الايمان بان الله يخرب السموات والارض الى اخرها اعلم ان مطالب
مسلة المعاد اربعة اولها تخريب العالم الاكبر الذي هو عالم السموات والارض
ولنا فيه مقامان ذكرهما في الكتاب الاول امكان تخريبهما ويقرر بان
الاجسام متماثلة وكل ما صح على احد المتماثلين صح على الاخر على ما تقدم فيجب ان يصح
على الافلاك من الخرق ما يصح على غيرها من الاجسام واذا ثبت الامكان وجب
القول بالوقوع لان الصادق قد اخبر عنه في ايات منها قوله تعالى يوم نطوي
السما كطي السجل للكتاب اذا السما انشقت اذا رجت الارض رجا وبست
الجبال بسا الايه يوم تبدل الارض غير الارض الى غير ذلك من الايات واعلم
بان العلما اختلفوا في انه تعالى كيف يخرب العالم الاكبر التخريب بتفريق الاجزا
او بالاعدام والافنا وهذه الايات الدالة على التخريب كلها دالة على التفريق
اما الافنا فلا دلالة فيها عليه وقد احتج القائلون بانه تعالى يعدم العالم الاكبر
ثم يعيده بايات اخر منها قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه والكل لفظ عام
والهلاك عبارة عن العدم والفنا لقوله تعالى ان امرؤ هلك اي فني ولم يبق قلو تفرقت
اما فنيت فنصدق ان السموات هلكت لكن لا نصدق ان تلك الاجزا

وتلك الذوات قد هلكت فيلزم تطرق الخلف الى لفظ الكل الجواب المخالف
بان الهلاك عبارة عن خروج الشي عن كونه منتفعا به واذا تفرقت اجزا السموات
والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها فيكفي هذا القدر في صدق
قولنا انها هلكت والجواب السموات اذا تفرقت وان خرجت عن كونها
منتفعا بها بسبب التفريق لكن الاجزا ما خرجت عن الانتفاع لانها حينئذ تكون
صالحه لان تركب منها السموات والعناصر ولان يستدل بها على الصانع
فلا يصدق على الاجزا انها هلكت فيلزم الخلف ومنها قوله تعالى هو الاول
والاخر فقوله هو الاول معناه انه كان موجودا في الازل وما كان معه
غيره فلذا يكون معنى قوله والاخر هو انه يبقى في الابد مع انه لا يكون معه غيره
وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق كونه اخرا لها ثم يعيدها
من اخرى لتحقق صدق الايات الدالة على الثواب والعقاب لا اخر لهما ومنها
قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده والخلق تعنا وان جميع المخلوقات
والها في قوله يعيده عايد اليه ثم ان الاعادة لا تعقل الا بعد تقدم الافنا
وثانيهما كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والمراد من تخريبه
هو الموت فنقول لا شك ان هذا الجسد يموت فمن قال الانسان هو هذا
الجسد قال الانسان يموت ومن قال انه شي اخر غيره قال لا يموت بل ينقطع
تعلق الانسان عنه بسبب بطلان استعداده فذلك الانقطاع هو
الموت والفنا يكون بهذا ومنهم من قال انه جسم نوراني داخل في البدن
فاذا فسد البدن رجع ذلك الجسم الى عالم الملائكة ان كان من السعدا والى
الهاويه والظلمات ان كان من الاشقيا ومنهم من قال انه جوهر مجرد
وهو مذهب الحكما وقد عرفت تفصيل القولين وثالثها انه كيف يعمر
العالم الكبير بعد تخريبه والمعتمد فيه انه تعالى عالم بجميع المعلومات قادر
على جميع الممكنات فيكون لا محاله قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال

153

مقادير الثواب والعقاب الى المطيع والعاصي واما تفاصيل تلك الاعمال
فلا يمكن معرفتها الا من النقل ورابعها انه كيف يعمر العالم الصغير بعد ان
جعله خرابا وهذا هو القول بالمعاد البدني وقد ذكرنا تفصيل ذلك
المسئله السابعه وزن الاعمال حق الى اخرها اعلم ان الاحتمالات
في هذه المسئله ثلثة الاول هو ان الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال
وزنا بحسب درجات الاعمال فيتوزن تلك الصحائف حتى يصير المقادير معلومه
للعبد فيظهر له اما الفضل في الثواب او العدل في العقاب وهذا هو
الحق والاحتمال الثاني انه تعالى يظهر الرجحان في كفه الميزان على حسب مقادير
الاعمال في الخير والشر من غير توسيط وزن الصحائف الاحتمال الثالث
هو انه تعالى يطلع النفس بعد تخلصه عن البدن على كشف اشيا ما كانت
مكشوفة له قبل ذلك لان العلائق الجسمانيه كانت مانعه لذلك فمن
جملة ما ينكشف للنفس تاثير اعمالها من تقربها من الله وابعادها منه فانه
تعالى يعرف العبد في لحظه مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيرها في التقرب
والتبعد فهذا هو المراد من وزن الاعمال وقد قيل الغرض من الميزان هو ان
تتميز الزيادة عن النقصان وميزان كل شي بحسب ذلك الشي فميزان الاثقال
القبان وميزان حركات الافلاك والاوقات هو الاصطرلاب وميزان
الشعر العروض فحقيقة الميزان موجودة في جميع ذلك وهو شي يعرف به الزيادة
من النقصان فالله تعالى اعلم من اي تصور بصورة جسمانيه او يعرف العبد
ما هو المقصود من الميزان فالقدرة واسعة والتصديق به واجب وكذلك
انطاق الجوارح الى اخره اعلم انه قد ورد النص الصحيح في انه تعالى يخلق
في جوارح العبد نطقا حتى تشهد على العبد باعماله عند انكاره اعاذنا الله
منه قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم الاية فانطاق هذه
الاجسام بالنسبة الى قدرة الله لا ينافيه لانا بينا ان البنية ليست شرطا لوجود الحيوة

فيمكن خلق الحياة والكلام في الجوارح واذا كان ذلك ممكنا وقد اخبر الصادق
عنه فوجب القول بوقوعه وكذا القول في الحوض اذ لا امتناع في وجوده
كما انه لا امتناع في وجود الجنة والنار فكل من اقر بصحة النبوة واعترف بصحة
ما ظهر من الانبياء من الخوارق لزمه التصديق لا محالة بصحة جميع ذلك بالضرورة
وكذا القول في الصراط فانه ممكن قطعا اذ كما لا يستحيل المشي على الهواء لا يستحيل
المرور على الصراط والصادق قد اخبر عنه فوجب القول بوقوعه وكذلك
الحساب فان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريفها وما
من انسان الا وله اعمال نافعة وضارة لا يعرف مقدارها فاذا اجمع مبلغها
كان حسابه ولا يخفى انه في قدرة الله ان يكشف للعالمين في لحظة متفرقات
اعمالهم ومبلغ اثارها فانه اسرع الحاسبين وكذلك يجب التصديق بصحة ما ورد
من نقل الحسنات من الظالم الى المظلوم ويكون المنقول ثواب الطاعة لا نفس
الطاعة ثم الطاعة لثوابها عبارة عن نقل مقصودها بنقل الطاعة وذلك شائع
في التجوز والاستعارة فان قيل ليس هذا نقلا حقيقيا بل حاصله يرجع
الى بطلان النور من قلب الظالم وحدوث نور اخر في قلب المظلوم وكذا القول
في الظلمة قلنا اسم الظلمة قد يطلق على هذا الجنس على سبيل الاستعارة كما
يقال انتقل الظل من موضع كذا وانتقل نور الشمس والسراج من الحائط الى الارض
وكما يقال نقلت الولاية والخلافة من فلان الى فلان واعلم ان هذا النقل
انما يقع في الدنيا عندهم بان الظلم لكنه انما ينكشف للعبد في الاخرة
المسئلة الثامنة ثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار دائم الى اخرها
اطبق جمهور الامة على ان ثواب اهل الجنة وعقاب اهل النار لا نهاية لهما
بمعنى انه لا اخر لهما ومن الناس من قال الحوادث التي لا نهاية لها ولا ينقطع
اخرها في الوجود محال ثم منهم من قال لا بد من انقطاع تلك الحوادث الى سكون
وفتور لكن ذلك السكون يوجب اللذة لاصحاب الجنة ويوجب الالم لاصحاب

الالم لاصحاب

النار وهو قول ابي الهذيل من المعتزلة ومنهم من صرح بالانقطاع فقال ١٥٦
لا بد من انقطاع نعيم اهل الجنة ونكال اهل النار وهو اختيار جهم بن صفوان
حجتنا ان دوام كل واحد من الثواب والعقاب ممكن والصادق قد اخبر
فوجب القول بالدوام اما المقدمة الاولى فلان وجود اهل الثواب ووجود
اهل العقاب ممكن بالاتفاق فلو لم يكن دوامها ممكنا لزم انقلاب الشيء من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال واما ان الصادق قد اخبر عن الدوام
فذلك ظاهر من الايات والاخبار احتجوا الى اخره لما فرغ من اقامة الدلالة
على دوام الثواب والعقاب شرع في تقرير شبهة الخصوم ووجهها هو ان يقال
احد الامرين لازم وهو اما الجهل على الله سبحانه وتعالى او انتهاء الثواب وانقطاعه
والاول محال فيتعين الثاني وانما قلنا بان احد هذين الامرين لازم وذلك لان
الحال لا يخلو اما ان يكون الله عالما بعدد انفاسهم وكمية اهوالهم من حركاتهم وسكناتهم
او لا يكون فان لم يكن عالما بذلك يلزم احد الامرين فان كان عالما يلزم ان يكون
تلك الاعداد منقطعة متناهية لانها لو لم تكن متناهية يلزم ان يكون الله
عالما بكل تلك الاعداد الغير المتناهية لكن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم
في العالم فيلزم ان يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها وهو محال ولما كان ذلك
محالا ثبت انه لا بد من انتهائها وهو احد الامرين فصح المدعى والجواب
انه تعالى الى اخره تقرير هذا الجواب هو ان يقال لم قلتم بانه اذا كان عالما
بها يلزم ان يكون متناهية بل يستحيل ذلك فانا بينا انها غير متناهية فلو ان الله
تعالى يعلمها متناهية لزم الجهل في حقه وهو محال قوله يلزم منه حصول
الكثرة الغير المتناهية في ذاته قلنا الذي ثبت بالدليل هو امتناع الكثرة
في ذاته اما في صفاته واضافاته فلا المسئلة التاسعة العمل لا يكون
علة لاستحقاق الثواب الى اخرها اعلم ان مذهب جمهور اصحابنا ان العبد
لا طاعته الثواب ولا معصيته العقاب وانه ليس له حق عليه

اصلا بل ان اعطى الثواب فبفضله وان عاقب فبعدله وذهب جمهور المعتزله
الى ان الطاعه علة لاستحقاق الثواب بناء على فاسد اصولهم من ان العبد
موجد لافعال نفسه وانه يجب على الله اعطا الثواب واما البلخي منهم فقد
اعترف بان الثواب تفضل وانه يكفي في حسن تكليف الله تعالى اياه سوابق
نعمه لنا الوجوه المذكورة في الكتاب اما الاول فتقريره هو ان نقول
لو وجب على الله اعطا ثواب الطاعة يلزم احد الامور وهو اما خلاف
التقدير او كونه تعالى مستكملا بالغير او كونه موجبا بالذات والامور باسرها
باطله فوجب القول بامتناع الوجوب على الله تعالى وانما قلنا ذلك وذلك
لان على تقدير الوجوب فالحال لا يخلو اما ان يكون قادرا على ترك الاعطا
او لم يكن فان كان قادرا على الترك فبتقدير الترك لا يخلو اما ان يصير مستحقا
للذم او لم يصر فان لم يصر مستحقا للذم لم يحقق معنى الوجوب فيلزم عدم الوجوب
على تقدير الوجوب وهو احد الامور وان لم يكن مستحقا للذم لزم ان يكون
ناقصا بذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يفعله وهو احد الامور واما
ان لم يكن قادرا على الترك لزم ان لا يكون فاعلا بالاختيار بل يكون موجبا
بالذات وهو احد الامور فصح المدعى الى اخره الثاني ان الله تعالى
على العبد نعما عظيمة الى اخره هذا هو الوجه الثاني في بيان صحة مذهبنا
وتقريره ان نقول احد الامرين لازم وهو اما ان لا يكون نعم الله موجبه
للشكر او لم يكن العمل علة لوجوب الثواب والاول منتف بالاجماع فتعين
الثاني وهو المطلوب وانما قلنا بان احد هذين الامرين لازم وذلك
لان نعم الله تعالى على العبد لا يخلو اما ان يكون موجبه للشكر او لم يكن فان لم
يكن موجبه للشكر يلزم احد ما ذكرنا من الامرين وان كانت موجبة للشكر
ولا يخفى ان شكر نعمه هو الاشتغال بعبودته وطاعته فلما كانت الطاعه
في مقابلة النعمه يستحيل ان يكون ايضا علة لوجوب الثواب ضرورة ان اداء

الواجب لا يوجب شيئا اخر فصح المدعى الثالث الى اخره قد بينا في مسله 155
خلق الاعمال ان فعل العبد يقع بالداعي والقدرة وان مجموع القدرة والداعيه
من فعل الله تعالى فيلزم ان يكون افعال العبد واقعه بقدرة الله تعالى ضرورة
ان الفاعل للسبب فاعل للمسبب وفعل الله تعالى لا يوجب شيئا على الله
تعالى فهذا تقرير الوجوه المذكورة في الكتاب واعلم بان المعتزله احتجوا
على صحة مذهبهم بايات منها قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا
يكسبون فنعم اجر العاملين من عمل صالحا فلنفسه اي يستحق الثواب بسبب
عمله والا لم يكن ذلك العمل لنفسه والجواب ان العمل عندنا علامة معرفة
لحصول الثواب لا انه علة موجبه له وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الجزا
على الثواب المسئله العاشرة من الناس من قال ان الوعيد الوارد في الكتب
الالهيه الى اخرها اعلم ان العقلا اختلفوا في الايات الوارده في باب
الوعيد على اقوال القول الاول ان هذه الايات وردت لتخويف الناس
ليعرضوا عن المعصية فاما العذاب فلا يوجد اصلا والبته لا في حق المؤمن
ولا في حق الكافر وهو قول الحشوية هذا هو المذكور في هذه المسله
القول الثاني قول من سلم انه يجوز ان يعذب الله الكافر في الاخرة دون
المؤمن وهذا قول المرجئة الخالصة فانهم قطعوا بان الايات الوارده
في الوعيد مختصه بالكافر وبه قال مقاتل بن سليمان وهذا هو المذكور
في المسله التي بعد هذه المسله وهي المسله الحادية عشر والقول الثالث
قول من سلم ان المؤمن يعذب ايضا اذا كان عاصيا والقايلون بهذا القول
اختلفوا فقال بعضهم ان الله قد يعفو عن الفاسق ولا يخلده اصلا في النار
وبتقدير ان يعذبه وهذا هو قول اصحابنا وقال اخرون انه يعاقب
الفاسق قطعا ويخلده في النار وهو اختيار المعتزله وهذا البحث هو الذي
[في المس]ئله التاسعه عشر اذا عرفت تفصيل المذاهب فنحن نشير الى كل

واحد من تلك الاقوال اما القول الاول فتقريره بالوجوه المذكورة في هذه
المسله وهي ظاهرة فلا نشتغل بشرحها والجواب عنها حرف واحد وهو
انا لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن الشرائع ولم يمكن القطع بشي من الظواهر
وهو خلاف اجماع المسلمين ثم بتقدير التجويز فما ذكرتم مبني على الحسن والقبح
العقليين وقد تقدم ذلك وايضا فانه مبني على ان للعبد مجال السوال
وهو فاسد اذ لا يسال عما يفعل وهم يسلون وكل ما يفعله الله فهو حسن حتى
انه لو ادخل العصاة الجنة وادخل المومنين النار كان له ذلك وله ان
يكلف ما لا يطاق ولا يكون شي من ذلك ظلما بل عدلا محضا اذ لا يتصور
منه الظلم فان الظلم تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو لا يصادف ملكا
لاحد حتى يكون تصرفه فيه ظلما واما القول الثاني وهو القول المذكور
في المسله الحاديه عشر وهو ان العذاب مختص بالكافر فقد احتجت المرجيه
على صحته بايات منها قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
دلت الايه على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من يدخل النار فقد
حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم
يحصل الخزي الا للكافر وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم ومنها
قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الايه على
ان ماهيه العذاب مختصه بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد
هذه الماهيه لاحد سوى الكافرين ومنها قوله تعالى كلما القي فيها فوج
سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جانا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شي الايه اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون قد جانا نذير
ولكن كذبناه وهذا يقتضي ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبيا الله
فيلزم ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار ومنها قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى واما القول الثالث فهو الذي

ذكره في المسله الثانيه عشر وهو قول من يقول ان المومن يعذب اذا كان
فاسقا وقد عرفت ان القائلين بهذا القول على طائفتين احدهما الذين
قالوا ان الله قد يعفو عن بعض الذنوب والذين يدخلهم النار
من المومنين فلا بد وان يخرجهم منها وهو قول اهل السنة الطائفة الثانيه
الذين قالوا عذاب الفساق من اهل الايمان موبد وهذا هو مذهب
المعتزله وقد احتج اصحابنا على صحه مذهبهم بالوجوه المذكورة في الكتاب
اما الاول فهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشا الايه وجه التمسك به هو ان قوله تعالى لمن يشا لا يمكن
ان يتناول صاحب الكبيره بعد التوبه ولا صاحب الصغيره فوجب حمله
على صاحب الكبيره قبل التوبه اما انه لا يمكن حمله على الكبيره بعد التوبه
ولا على الصغيره فلوجهين اما اولا فلان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
معناه لا يغفره تفضلا لانا اتفقنا على انه يغفره استحقاقا بانه اذا تاب
عن الكفر وامن فانه يغفر له واذا كان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه
انه تعالى لا يغفر له تفضلا يكون قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا اي ويغفر
ما دون ذلك لمن يشا تفضلا حتى يتوارد النفي والاثبات على شي واحد الا ترى
انه اذا قيل فلان لا يتفضل بمايه ويعطي العشره لمن يستحقها كان الكلام
عبثا اما لو قال لا يتفضل بالمايه ولكنه يتفضل بالعشره كان منتظما
ولما كان الغفران لصاحب الصغيره وصاحب الكبيره بعد التوبه واجبا
عند الخصم لا يمكن حمل الايه عليه فتعين حملها على صاحب الكبيره قبل التوبه
واما ثانيا فلانه تعالى علق الغفران على المشيه والمعلق على المشيه جائز
الترك فلا يجوز ان يكون المراد صاحب الصغيره وصاحب الكبيره بعد التوبه
لان غفرانهما واجب عندكم فتعين ان يكون المراد غفران صاحب الكبيره
قب وهو المطلوب واعلم ان كل واحد من الوجهين المذكورين ذكرناهما

على سبيل الالزام عليهم فان عندهم يجب غفران صاحب الصغيره وصاحب
الكبيره بعد التوبه اما اذا قلنا ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء عام فيما عدا الشرك فانه يندرج فيه الصغيره والكبيره قبل
التوبه ولا حاجة بنا الى الالزام ويحصل منه المطلوب الثاني قوله تعالى
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الايه اعلم ان الايه صريحه في الباب
الا ان لقائل ان يقول هذه الايه لا يمكن اجراوها على الظاهر والا لزم القطع
بكون كل الذنوب مغفوره وانتم لا تقولون به وايضا فانه لو كان المراد من الايه
غفران الذنوب جميعا لما امر بعد هذه الايه بالتوبه لكنه قد امر بعد
هذه الايه بالتوبه فيلزم ان لا يكون المراد من الايه ما ذكرتم والجواب
عن الاول نحن نقول الذنوب كلها مغفوره من كل العباد الذين هم المومنون
في عرف القران وذلك لان صيغه يغفر صيغه المضارع وعندنا ان الله
يخرج من النار من قال لا اله الا الله محمد رسول الله وعلى هذا التقدير فصاحب
الكبيره مغفور قطعا وعن الثاني ان عندنا التوبه واجبه وخوف العقاب
قايم لانا لا نقطع بازالة العقاب بالكليه بل نقول لعله يعفو الثالث
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم الى اخره هذا هو
الدليل الثالث على صحة مذهبنا وتقديره هو ان قوله تعالى على ظلمهم
يقتضي حصول الغفران حال مباشرة الظلم كما اذا قال رايت فلانا على اكله
فانه يدل على انه راه حال كونه اكلا ومعلوم انه حال الاشتغال بالظلم لا يكون
تايبا فثبت حصول المغفرة لغير التايب على الاطلاق الرابع وهو
ان المومن بايمانه وساير طاعاته الى اخره هذا هو الوجه الرابع
للاصحاب في المسله وتقريره ان نقول احد الامرين لازم وهو اما ان
لا يعاقب المومن الفاسق اصلا او يكون عقابه منقطعا وعلى التقديرين
يلزم حصول المطلوب انما قلنا ان احد هذين الامرين لازم وذلك

لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا بافيها

لان المومن قبل صدور المعصيه منه كان من اهل الثواب اما عندنا فبحكم
الوعد واما عندكم فبحكم الاستحقاق ثم اذا صدر منه المعصيه فالحال لا يخلو
اما ان لا يستحق بعده بسبب المعصيه عقابا او لا يستحق فان لم يستحق وجب
ان لا يعاقب وهو احد الامرين وان استحق العقاب وهو من اهل الثواب
يلزم ان لا يكون استحقاق العقاب محبطا ومزيلا لما كان يستحقه من الثواب
على طاعته السابقه ويلزم من ذلك انقطاع العقاب وانما قلنا بان استحقاق
العقاب لا يجوز ان يكون مزيلا لاستحقاق الثواب وذلك لانه لو كان مزيلا له
فاما ان يزيله على وجه الموازنه او لا على وجه الموازنه ولا سبيل الى كل واحد
من القسمين فلا سبيل الى القول بكونه مزيلا وقبل ابطال كل واحد من القسمين
لا بد من تفسير الموازنه واللاموازنه اما الموازنة فهي ان الثواب اذا كان
عشرة اجزا مثلا والعقاب الطاري خمسة اجزا فتسقط الخمسة بالخمسة
ويبقى له من الثواب خمسه خالصه عن المعارض والقول بالموازنه هو مذهب
ابي هاشم واما اللاموازنه فهي ان الطاري يسقط السابق بقدره ولا
يسقط الطاري البته بل يبقى بحاله وهو مذهب الجبايي اذا عرفت
هذا فنقول اما ابطال القسم الاول وهو القول بالاحباط مع الموازنه
فنقول لو فرضنا ان كل واحد من السابق والطاري موثر في عدم الاخر
فاما ان يكونا معا او على التعاقب وكلاهما منتف فينتفي القول بكون كل
واحد منهما موثرا في عدم الاخر انما قلنا انه يستحيل حصول ذلك معا لان
الموثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان
حال حصول العدمين وهو محال لان العله واجبة الحصول عند حصول
المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هذا خلف وانما قلنا
انه يستحيل حصول ذلك لا معا بل على سبيل التعاقب وذلك لانه يقتضي
ان يصير المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو باطل فعلم ان القسم الاول

باطل واما القسم الثاني وهو اثبات القول بالاحباط مع القول
بعدم الموازنه فهو باطل ايضا اما اولا فلانه يقتضي ان لا ينتفع المومن
بشي من طاعاته اصلا وذلك فان من اطاع الله تعالى طول عمره ثم شرب
جرعة خمر يلزم ان يكون حاله كحال من لم يعبد الله اصلا على السوية لان عقاب
شرب هذه الجرعة قد اسقط ثواب جميع الطاعات وهو لم يسقط البته
وذلك باطل بالضرورة واما ثانيا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره الايه فعلم بانه لو صح القول بالاحباط فاما ان يكون مع الموازنه او لا مع
الموازنه وثبت امتناع كل واحد من القسمين فثبت امتناع القول
بالاحباط وانما قلنا بانه يلزم منه القول بانقطاع العقاب وذلك
لانه اذا كان استحقاق الثواب واستحقاق العقاب باقيا لابد من وصول
الثواب والعقاب اليه فاما ان يوصل اليه ثواب ايمانه في الجنة ثم ينقل
الى النار وهو باطل بالاجماع واما ان يوصل عقاب فسقه اليه في النار
ثم ينقل الى الجنه وحينئذ يلزم انقطاع العقاب وهو المطلوب فهو ما ادعينا
بان احد ما ذكرنا من الامرين لازم والخصم لا يقول بواحد منهما فيصير محجوجا
واحتج الخصم الى اخره لما فرغ من اقامة الدلالة على صحة مذهبنا في هذه
المسله شرع في حجة الخصم وتقديره من وجهين احدهما المعارضه بعمومات
الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها
الى غير ذلك من الايات والجواب من حيث الاجمال والتفصيل
اما الاجمال فهو ما ذكر في الكتاب وتقديره هو انه لما تعارضت
ايات الوعد والوعيد فلا بد من صرف التاويل الى احد الجانبين وصرفه
الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن ولاحتمال
الوعيد والترجيح بكثرة الادله معتبر واما الجواب عن الايه المذكوره
على التفصيل فنقول الخلود في الايه بمعنى طول المكث لا بمعنى الدوام كما

حبس فلان حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد والمراد طول المكث ولانه
لو كان الخلود هو الدوام لما حسن تاكيده بالتابيد   واحتج ايضا بقوله
تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم الى اخره   هذا هو الحجه الثانيه
للخصم وتقديرها هو انه تعالى بين ان الفجار لفي جحيم ولفظ الفجار
متناول للمومن والكافر ثم حكم بدوام اقامتهم فيها بقوله وما هم عنها بغايبين
اي ليسوا بخارجين منها اذ لو خرجوا لصاروا غايبين عنها والجواب
عنه من وجهين احدهما انا نقول بموجب الايه فان الكفار عندنا لا يخرجون
منها فلم يصدق على مجموع الفجار انهم غايبون عن النار الثاني من الجواب
ما اشار اليه في الكتاب وتقديره من وجهين احدهما ان لفظ الفجار
لا يتناول الا من كان كاملا في فجوره وذلك هو الكافر يدل عليه قوله تعالى
ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة غايته ان يقال
هذا ترك لعموم لفظ الفجار عندنا نقول القرينه التي ذكرناها صالحه
لتخصيص هذا العموم الثاني يجب حمل لفظ الفجار على الكفار توفيقا
بين هذه الايه وبين ما ذكرناه من الايات ٥ المسله الثالثه عشر القول
بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم حق الى اخره اعلم انه قيل في حد الشفاعه
انها نور يشرق من الحضرة الالهيه على جوهر النبوه وينتشر منه الى كل
جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوه بشدة المحبه وكثرة المواظبه
على السنن وكثرة الذكر له بالصلوة عليه صلى الله عليه وسلم اذا عرفت
هذا فاعلم ان الامه بعد اتفاقهم على ثبوت الشفاعه اختلفوا
في ان تاثيرها في ايصال زيادة الثواب والدرجه الى اهل الثواب او تاثيرها
في اسقاط العقاب من المومن والفاسق فذهب المعتزله ان تاثيرها في زيادة
الثواب وعندنا تاثيرها في اسقاط العقاب لنا ما ذكر من الايات فمنها
قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين ذكر ذلك في معرض

يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين تمامها

التهديد للكفار فلو كان حال المسلم كذلك لم يبق هذا التهديد فرق بين المؤمن
والكافر فكان التخصيص بالكافر عبثا ومنها قوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات الاية التمسك به هو انه تعالى امر المصطفى صلى الله عليه وسلم
بالاستغفار للمؤمنين والفاسق مؤمن لانه تعالى سماه مؤمنا حال ما قتل النفس
بغير الحق في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فثبت
انه تعالى امره بان يستغفر للفاسق فاذا اتى عليه السلام بالاستغفار للفاسق
فالظاهر انه عليه السلام يريد ان لا ترد شفاعته بل يقبلها واذا ظهر انه عليه السلام
يريد ذلك فلا بد وان يعطيه الله تعالى لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى
ومنها قوله تعالى في حق الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وصاحب الكبيرة
مرتضى عند الله لانه مرتضى بسبب ايمانه واذا صدق انه مرتضى بسبب ايمانه
صدق انه مرتضى فوجب ثبوت الشفاعة له والخصم لا يقول به ومنها
قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو صحيح في الباب واعلم
ان دلائل المعتزلة الى اخره لما فرغ من اقامة الدلالة على اثبات الشفاعة
شرع في الجواب الاجمالي عما يذكره الخصم من الايات الدالة على نفي الشفاعة
ولا يتعرض الانسان الى الايات التي هي متمسك الخصم في هذه المسئلة اولا ثم
تقرير ما ذكره من الجواب الاجمالي ثانيا اما الايات فمنها قوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية التمسك به انه لو اثرت الشفاعة
في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس عن نفس وقوله تعالى ولا يقبل
منها شفاعة ولا يوجد منها عدل صريح في الكتاب وكذلك قوله تعالى ولا
ينصرون فان الشفاعة نوع من النصرة ومنها قوله تعالى من قبل ان ياتي
يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فقوله تعالى ولا شفاعة يقتضي نفي
جميع الشفاعات لانها نكرة في موضع النفي فتعم ومنها قوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى والفاسق ليس بمرتضى فوجب نفي الشفاعة في حقه

الجواب هو ان دلائلكم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص في الاوقات ودلائلنا في اثبات الشفاعة لا بد وان تكون خاصة في الاشخاص والاوقات
فانا لا نثبت الشفاعة في حق كل الاشخاص ولا نثبتها في جميع الاوقات
فثبت ان دلائلنا خاصة ودلائلهم عامة والخاص مقدم على العام
المسئلة الرابعة عشر الايمان عبارة عن الاعتقاد الى اخرها اختلف المسلمون
في حقيقة الايمان وضبط المذاهب فيه هو ان نقول انهم اتفقوا على انه
اما ان يكون اسما لعمل القلب او لعمل الجوارح او المجموع منهما فان كان اسما لعمل
القلب ففيه مذهبان الاول انه اسم للمعرفة وهو قول الامامية
الثاني انه اسم للتصديق والاعتقاد القلبي فهو مذهبنا واليه الاشارة
في الكتاب واما ساير اعمال الجوارح فهي خارجة عنه غاية ما في الباب
ان يقال الطاعات مؤكدة ومكملة له والايمان القولي علامة لحصول الايمان
القلبي الحقيقي لكن كل ذلك لا يدل على ان شيئا من ذلك داخل في حقيقة الايمان
واما ان كان اسما لعمل الجوارح فاما ان يكون اسما للقول وهو مذهب
الكرامية فانهم جعلوا الايمان اسما للتلفظ بكلمتي الشهادة واما ان يكون
اسما لعمل الجوارح وهو على قسمين احدهما ان يجعل اسما لفعل الواجبات
والاجتناب عن المحظورات فقط وهو مذهب ابي علي وابي هاشم وثانيهما
ان يجعل اسما لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة وهو
مذهب ابي الهذيل وعبد الجبار بن احمد واما ان كان اسما لمجموع اعمال
القلب والجوارح فهو ان يقال الايمان تصديق بالقلب واقرار باللسان
وعمل بالاركان وهو قول اكثر السلف حجة اصحابنا الوجوه المذكورة
في الكتاب الاول قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الاية دلت
على ان محل الايمان عبارة عنه واعلم بان هذه الاية نزلت في حق عمار بن
ياسر حيث اخذه المشركون واكرهوا عليه حتى ذكر كلمة الكفر فقيل للرسول

عليه ان عمارا قد كفر فقال كلا ان عمارا ملئ ايمانا من فرقه الى قدمه واختلط
الايمان بلحمه ودمه فاتى عمار الرسول عليه وهو يبكي فجعل المصطفى يمسح عينيه
ويقول ما لك ان عادوا لك فعد لهم بما قلت وهذه القصه تدل على ان الايمان
ليس هو نفس القول والا كان التلفظ بضد كلمه الايمان رفعا للايمان
وعلى ان التلفظ بالكلمه عند الاكراه لا يقدح في كمال الايمان لانه عليه وصف
ايمان عمار بالاوصاف الداله على حصول كمال الايمان له لا يقال فيما جئنا وهو
ان يقال ان قوله عليه ان عمارا ملئ ايمانا الى اخره يدل على ان الايمان ليس محله
القلب فحسب بل محله مجموع البدن ومن جملته ما يدل على ان محل الايمان
هو القلب وحده قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
الثاني انه كلما ذكر الايمان الى اخره هذا هو الوجه الثاني في تقرير صحة
مذهب اصحابنا ووجهه هو انه تعالى كلما ذكر الايمان عطف عليه الاعمال
الصالحات مثل قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الايه وقوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات الايه ولا يخفى ان العطف يوجب التغاير فيلزم ان يكون الاعمال
الصالحه خارجه عن الايمان وبهذا القدر يصير المعتزله محجوجا فان عندهم
الايمان اسم للاعمال الثالث انه اثبت الايمان مع الكباير الى اخره
تقرير هذا الوجه هو ان يقال انه تعالى شرط في الايمان الموجب للامن عدم
عدم ص الظلم الذي هو من الكباير ولو كان الظلم احد اجزاء مسمى الايمان لكان التقييد
عبثا فيلزم ان لا يكون ترك الظلم الذي هو مختص بالجوارح داخلا في الايمان
ولذلك قال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص الايه وذلك يدل على تحقق
الايمان مع صدور الفعل الذي هو من الكباير لانه تعالى سماه مومنا حال
ما اوجب القصاص عليه وايجاب القصاص عليه يدل على صدور القتل

160 العمد العدوان وان اجابت المعتزله بان القاتل كان مومنا قبل القتل فسماه الله
تعالى مومنا بهذا التاويل وهو خلاف الظاهر وكذلك قال الله تعالى وان طايفتان
من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى الايه فسماهم
مومنين حال البغي والمعصيه واعلم ان المعتزله ينازعوننا في مقامين احدهما
في كون الايمان عباره عن الاعتقاد والثاني في ان اعمال الجوارح غير داخله
فيه ومهما ثبت الاول ثبت الثاني لكن لا ينعكس اذا عرفت هذا فاعلم
ان الوجه الاول يدل على المقام الاول واما الوجه الثاني والثالث
فهما لا يدلان على المقام الاول بل هما يدلان على المقام الثاني
احتج المخالف الى اخره لما فرغ من اقامه الدلاله على صحة مذهبنا
شرع في شبهه الخصم وقررها من وجوه احدها ما ذكره في الكتاب
وتقريره هو ان الدين عباره عن مجموع الاعمال الصالحه ثم ان الدين اسلام
والاسلام ايمان يلزم منه ان يكون مجموع الاعمال ايمانا اما المقدمه
الاولى وهي ان الدين عباره عن جميع الاعمال الصالحه فبيانها هو انه تعالى
قال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويوتوا الزكوه وذلك دين القيمه فقوله تعالى وذلك دين القيمه اشاره
الى كل ما تقدم فيجب ان يكون كل ما تقدم دينا واما المقدمه الثانيه
وهي ان الدين هو الاسلام فيدل عليها قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
واما المقدمه الثالثه وهي ان الاسلام هو الايمان فيدل عليها وجهان
اما اولا فلانه لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واما ثانيا فلانه تعالى
استثنى المسلمين من المومنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين فلولا ان يكون معناهما واحدا لما حسن هذا الاستثنا
وثانيها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس

ان قاطع الطريق يخزى لانه تعالى يدخله النار لقوله تعالى في حقهم ولهم عذاب
النار وكل من ادخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته فثبت ان قاطع الطريق يخزى فيجب ان لا يكون مومنا لان المومن
لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه والجواب
عن الاول انا لا نقول لا يمكن حمل الاية على قوله وذلك دين القيمة على جميع
ما تقدم في الاية من ذكر الاعمال لوجهين اما اولا فلان لفظ ذلك لفظة
الواحد فلا يجري على الامور الكثيرة واما ثانيا فلان ذلك من الفاظ
الذكران فلا يجوز اجراوها على اقامة الصلوة والزكوة لانهما مونثان واذا ثبت
هذا فلا بد لهم من ان يضمروا شيئا اخر وهو ان يقولوا ذلك الذي امرتم به
واذا كان كذلك فليس هذا الاضمار اولى بان نضمر شيئا اخر وهو ان معنى ذلك
ان ذلك الاخلاص ويكون قوله مخلصين دالا عليه واذا تعارض الاضماران
فلا بد من الترجيح وهو معنا لان اضمارنا لا يودي الى تغيير اللغة واضمارهم
يودي الى ذلك فما ذكرناه اولى ثم انا نعارضهم بقوله تعالى ان عدة الشهور
عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة
حرم ذلك الدين القيم فيلزمكم ان يكون عدة الشهور من الدين سلمنا صحة ما ذكرتموه
وسلمتم عن هذه المعارضة لكنا نقول لا بد من التوفيق بين ما ذكرناه
وبين ما ذكرتم صونا للدليل عن الترك وطريق التوفيق هو ان نقول
الايمان له اصل وله ثمرات فالاصل هو التصديق القلبي واما الاعمال
والاخلاق فكلها من ثمراته وكما يطلق اسم الشي على اصل ذلك الشي فكذلك
يطلق على ثمرات ذلك الشي فلفظ الايمان انما يطلق حيث يطلق على الاعمال
لكونها من ثمرات الايمان فلا يلزم كونها نفس الاعمال وهذا هو الجواب
الثاني في الكتاب وعن الثاني لم قلتم ان المراد من قوله وما كان الله
ليضيع ايمانكم الصلوة الى بيت المقدس ولم لا يجوز ان يكون المراد منه التصديق

بوجوب تلك الصلوة وعن الثالث انه معارض بالايات والاخبار الدالة
على كون الفاسق مومنا فانه يدخل الجنة ومن جملة تلك الاخبار انه عليه السلام قرا
ولمن خاف مقام ربه جنتان فقال ابو الدرداء وان زنى وان سرق يا رسول الله
قال عليه السلام وان رغم انف ابي الدرداء المسالة الخامسة عند القائلين بان
الاعمال داخلة تحت اسم الايمان اختلفوا الى اخرها لما فرغ من البحث
عن حقيقة الايمان شرع في البحث عن بعض تفاريع الايمان قد عرفت ان القائلين
بان الاعمال داخلة تحت الايمان هم السلف وجمهور المعتزلة اما السلف
فمنهم من قال بعدم خروج الفاسق من الايمان بسبب فسقه وهو الشافعي المطلبي
رضي الله عنه قال المصنف رحمه الله وهذا في غاية الصعوبة ووجهه
هو ان الايمان عنده اذا كان عبارة عن مجموع الاقرار باللسان والتصديق
بالقلب والعمل بالاركان ولا يخفى ان المجموع المركب من امور اذا انتفى واحد منها
لا بد وان ينتفي ذلك المجموع فاذا كان العمل على زعمه داخلا في حقيقة
الايمان فلا بد من انتفائه في حق الفاسق انتفاء نفس الايمان عنه وكان القول
بكون الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلثة المذكورة والحكم بعدم خروج الفاسق
عن الايمان في غاية الصعوبة واعلم ان الظن بالشافعي رضي الله عنه هو انه
ما حكم على الفاسق بخروجه عن الايمان لكن لا يلزم من عدم الحكم بالخروج عن الايمان
الحكم بعدم خروجه عن الايمان بل من الجائز انه ما حكم لا بالخروج عن الايمان ولا
باللاخروج عنه وان كان يلزم من قوله الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلثة
المذكورة الحكم بالخروج عن الايمان بسبب الفسق لكن ضمنا لا صريحا فلا يلزم
من عدم حكمه عليه بالخروج عن الايمان صريحا محذور اصلا قال واما
المعتزلة فقد طردوا القياس وذلك لانه لما كان العمل عندهم داخلا
في حقيقة الايمان لزمهم طرد القياس والحكم بخروج الفاسق منه ثم القائلون
بخروج الفاسق من الايمان اختلفوا ايضا فمنهم من قال انه كافر وهم

الخوارج ومنهم من قال انه كافر نعمة وهم الزيدية ومنهم من قال انه منافق
وهو الحسن البصري ومنهم من قال انه لا مومن ولا كافر بل له منزلة بين
المنزلتين والحق انه مومن اما من حيث النقل فما ذكرنا من الايات الدالة
على ان الايمان يبقى مع العاصي واما من حيث العقل فهو ان المومن من اتصف
بالايمان كما ان الاسود من اتصف بالسواد والفاسق متصف بالايمان
لان الايمان هو التصديق على ما مر والفاسق متصف به واما الخوارج فقد
تمسكوا بامور الاول ما ذكر في الكتاب وهو قوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون ولا احتجاج بالاية هو انها عامة فيدخل
فيها الفاسق ولانه تعالى علل كفرهم انهم لم يحكموا بما انزل الله وذلك
يقتضي ان كل من لم يحكم بما انزل الله فهو كافر والثاني قوله تعالى ولله على
على الناس حج البيت ثم قال ومن كفر فان الله غني عن العالمين الثالث
قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر والرابع قوله عليه السلام من مات
ولم يحج فليمت ان شا يهوديا وان شا نصرانيا والجواب عن الاول
لا نسلم ان صيغة من للعموم والذي يدل على ان صيغة من ليست للعموم
هو انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليها ولو كانت للعموم لكان
ادخال لفظ الكل عليها تكريرا وادخال لفظ البعض عليها نقضا سلمناه
لكن قوله بما انزل الله اما ان يكون المراد به من لم يحكم بشي مما انزل الله
او المراد به كل ما انزل الله فان كان الاول فنحن نقول بموجبه لان من لم يحكم
بشي مما انزل الله فهو كافر واما الثاني فليس في الاية دليل عليه سلمنا
العموم في الحكم والمحكوم به لكنا نخصصه بما قبل الاية وهو قوله تعالى انا انزلنا
التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا
والربانيون والاحبار ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون فرجع الى المنزل المذكور قبله وليس ذلك الا التورية والذي

وجب عليهم الحكم به وهم اليهود خاصة وعن الثاني ان قوله ومن كفر يحتمل ان
يكون المراد ومن انكر وجوب الحج الذي اوجبه الله عليه فقد كفر وذلك
لا نزاع فيه وعن الثالث والرابع هو ان ما ذكرتم من الحديث من باب الاحاد
فلا يصلح معارضا لما ذكرناه المسئلة السادسة عشر كان عبد الله
بن مسعود الى اخرها اعلم ان الاستثناء في الايمان صحيح عند علماء الصحابة
والتابعين واكثر السلف وهو اختيار الشافعي رحمهم الله وانكر ابو حنيفة
رحمه الله صحته والعلماء قالوا في صحته وجوها اربعة ثلثة منها ذكره
في الكتاب الاول ان لا يحمل الاستثناء على الشك بل على التبرك والتادب
بذكر الله في كل حال واحالة الامور كلها الى مشية الله تعالى فقد ادب الله
تعالى عبده ونبيه فقال ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله
ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه بل قال لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله
امنين محلقين رءوسكم الاية وقد كان الله عالما بانه يدخل لا محالة وانه
شاءه ولكن المقصود تعليمه ذلك فتادب المصطفى صلى الله عليه في كل
ما كان يخبر عنه معلوما كان او مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام
عليكم اهل دار قوم مومنين وانا ان شا الله بكم لاحقون واللحوق بهم غير
مشكوك فيه الا ان مقتضى الادب ذلك الثاني ان يكون مستندا الى
الشك لكن لا في الحال بل من خوف العاقبة فانه لا يدري المومن ايسلم الايمان
عند الموت ام لا اذ الايمان المنتفع به هو الايمان حال الموت وهو غير
متيقن ومن ذلك عظم خوف العارفين لاجل ان الخاتمة ثمرة المشية
السابقة الازلية التي لا تظهر الا بظهور المقتضى به الثالث ان يكون
الاستثناء مستندا الى الشك من حيث ان الايمان عبارة عن مجموع الامور
الثلثة عند الشافعي رضي الله عنه فيكون الشك في حصول العمل على الوجه
المشروع والمقبول عند الله شكا في ماهية الايمان ضرورة ان الشك

في حصول احد اجزاء المركب شك في حصول ذلك المركب فثبت انه يصح الشك
في حصول الايمان بنا على ما ذكره من تفسير الايمان واما عند ابي حنيفة
رحمه الله فلما كان الايمان عبارة عن مجرد الاعتقاد لم يكن الشك في العمل
موجبا لوقوع الشك في الايمان فظهر انه ليس بين الامامين نزاع الا في اللفظ
الرابع ان لا يكون الاستثناء مستندا الى الشك بل يكون الغرض منه الاحتراز
عن الحكم بصفة ما فيه من تزكية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم
وهذا الوجه غير مذكور في الكتاب المسئلة السابعة عشر ان
الانسان اذا صدر منه فعل او ترك الى اخرها اعلم ان الغرض من هذه
المسئلة بيان حقيقة التوبة فانه اذا اراد ان يبين وجوب التوبة على
العبد قدم عليه مسئلة وهي بيان حقيقة التوبة وتحقيق الكلام في التوبة
هو ان يقال كل عمل او ترك يصدر عن الانسان فانه قبل صدور الفعل
او الترك عنه لا بد وان يحصل في قلبه اولا العلم بكون الفعل نافعا او لذيذا
والعلم بكونه ضارا او مولما ثم ينبعث من العلم بكونه نافعا ميل الى مباشرته
ومن العلم بكونه ضارا ميل الى تركه اذا عرفت هذه القاعدة فاعلم
بان التوبة كذلك فان الانسان اذا حصلت له معرفة ضرر المعاصي والذنوب
في الاخرة وبكونها حجابا بينه وبين محبوباته ترتب عليه نفرة عن ذلك
الفعل الضار ثم ان تلك النفرة تقتضي امورا ثلثة احدها التقدم
على ما صدر عنه من المعاصي في الزمان الماضي والثاني تركه في الحال
والثالث العزم على الترك في الزمان المستقبل فهذا هو بيان حقيقة
التوبة واعلم ان قريب مما ذكره الشيخ حجة الاسلام رحمه الله في بيان
حقيقة التوبة في الكتاب الاحياء وكانه مستفاد من كلامه والذي ذكرها هنا
عبارة الشيخ حجة الاسلام في حد التوبة كما قال حقيقة التوبة عبارة
عن مجموع امور ثلثة مترتبة علم وحال وعزم اما العلم فهو معرفة ضرر

الذنوب وكونها حجابا بينه وبين محبوباته واذا استولت هذه المعرفة
اوجب الجزء الثاني وهو حالة الندم وهي تالم القلب وتوجعه بسبب
فعله المفوت لمحبوباته ويسمى ندما ثم ينبعث من ذلك التالم الارادة والقصد
الى فعل له تعلق بالماضي وهو تلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا
للجبر وبالحال وهو ترك ما كان ملابسا في الحال وبالاستقبال وهو العزم
على ان لا يعود اليه ابدا وهو الجزء الثالث وقد يطلق اسم التوبة على الندم
لانه اعظم اركان التوبة ويجعل المعرفة كالاصل والترك كالثمرة والتمة
الاعتبار قال صلى الله عليه الندم توبة وهو كقوله عليه السلام الحج عرفة
المسئلة الثامنة عشر التوبة واجبة على العبد الى اخرها لما بين حقيقة
التوبة شرع في اثبات مطالب ثلثة احدها بيان وجوبها على العبد
والثاني بيان كونها مقبولة عند الله والثالث بيان عدم وجوبها
على الله سبحانه وتعالى اما المطلوب الاول وهو اثبات وجوبها
على العبد فيدل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى توبوا الى الله
جميعا ظاهر الاية الامر بالتوبة لجميع الاشخاص في جميع الاحوال وظاهر
الامر للوجوب لان تارك المامور به عاص لقوله تعالى امرتك فعصيتني
ولقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم والعاصي يستحق العقاب ولا نعني
بقولنا الامر للوجوب الا ذلك واما العقل فهو انه ليس في الوجود ادمي
الا وشهوته التي هي جند الشيطان في اغوائه سابقة على عقله الذي هو
وسيلة الملك الى ارشاده وكان الرجوع عما سبق اليه عن مساعدة الشهوات
ضروريا في حقه وهذا هو المراد من التوبة بل نقول التوبة واجبة على الدوام
وفي كل حال لان كل بشر لا يخلو عن معصية بالجوارح او لم يخل الانبياء عنه
كما في القرآن فان خلا عن بعض الاحوال عنه فلا يخلو عن هم الذنوب بالقلب
فان خلا عنه فلا يخلو عن الوساوس الشيطانية بايراد الخواطر المشغلة

عن ذكر الله تعالى فان خلاعته عن تقصير في العلم بالله وصفاته عن غفلة
وكل ذلك نقص وله اسباب وترك اسبابه بالتشاغل باضدادها رجوع
عن طريق الى ضده ولا معنى للتوبة الا الرجوع فعلم انه لا يتصور خلو الادمي
عن هذا النقص وانما يتفاوتون في المقادير ولهذا قال عليه السلام انه ليغان
على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة واما المطلوب
الثاني وهو اثبات كونها مقبولة فاعلم ان التوبة اذا اجتمعت
شرايطها كانت مقبولة لا محالة لان القلب السليم مقبول عند الله وهو
خلق سليما لقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة وانما تفوته السلامة
بكدورات الذنوب ونار الندم تحرق تلك الكدورات كنور النهار يذهب
بظلام الليل ومما يدل على كونها مقبولة مهما اجتمعت الشرايط قوله
تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقوله عليه السلام ان الله يبسط يده بالتوبة
لمسيء الليل الى النهار ولمسيء النهار الى الليل حتى تطلع الشمس من مغربها والطالب
ورا القابل وقال صلى الله عليه ان العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة قيل
كيف ذلك يا رسول الله قال يكون نصب عينيه تايبا وامنه حتى يدخل
الجنة ومثل قال تعالى بشر المذنبين انهم ان تابوا قبلت توبتهم وحذر
الصديقين اني ان وضعت عليهم عدلي عذبتهم واما المطلوب
الثالث وهو بيان ان التوبة غير واجبة على الله عقلا فاعلم ان من
مذهبنا انه لا يجب على الله شي اصلا وذهبت المعتزلة الى ان قبول
التوبة واجب على الله تعالى وقوم منهم يوجبون اللطف والعوض
والثواب والبغداديون خاصة يوجبون العقاب ويوجبون
الاصلح في الدنيا حجتنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشرع
فلا يجب عليه شي ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث ينتهي
الى حد الالجا فالداعية الواصلة الى هذا الحد ممكنة والله تعالى قادر على

ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة واما
معنى التوبة على قوانين مذهب الفلاسفة فالامر فيه ظاهر على ما ذكرتم فلا
نشتغل بشرح ذلك   المسئلة التاسعة عشر قال الاكثرون التوبة
عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض صحيحة الى اخرها   اختلفوا في صحة
التوبة عن بعض الذنوب مع الاصرار على البعض الاخر فالجمهور من العلما على انها
صحيحة وذهب بعضهم الى انه غير صحيحة وهو اختيار ابي هاشم حجة الجمهور من وجهين
احدهما قوله عليه السلام توبته والنبي عليه السلام شرط التوبة من كل ذنب فوجب
ان لا يكون شرطا الثاني ما ذكر في الكتاب وهو ان اليهودي اذا غصب
شيا ثم تاب عن الكفر ورجع الى الاسلام مع اصراره على الغصب فان بالاتفاق
توبته عن الكفر صحيحة وذلك يدل على بل اعلى تصور التوبة عن بعض الذنوب بالاتفاق صح
دون البعض   حجة ابي هاشم الى اخره   لما فرغ من تقرير ما هو الحق
عند الجمهور شرع في حجة المخالف وتقريرها هو ان من تاب عن شرب
الخمر مثلا فاما ان يتوب لكون ذلك معصية وقبيحا او يتوب لا لذلك بل لشي
اخر فان كان الاول وهو انه انما تاب عن شرب الخمر لقبحه ولكونه معصية
ولا يخفى ان ذلك موجود في جميع المعاصي فيستحيل ان لا يندم عن الزنا ولو
جاز ذلك لجاز ان يتوب عن شرب الخمر عن احد الدنين دون الاخر فان كان
الثاني وهو انه انما تاب عن شرب الخمر لا لكونه معصية وقبيحا بل لامر اخر
فهذا لا يكون توبة   الجواب الى اخره   تقريره ان يقال لم لا يجوز
ان يتوب عن شرب الخمر لخصوصية تلك المعصية ولقبحها وهذه الخصوصية
غير موجودة في معصية اخرى وهذا كما ان الانسان قد يشتهي الطعام
لا لعموم كونه طعاما بل لخصوصية ذلك الطعام فلذلك قد يقدم الانسان
~~معصية لخصوصية تلك المعصية تلك المعصية ولقبحها وهذه الخصوصية~~
~~موجودة في معصية اخرى وهذا كما ان الانسان قد يشتهي الطعام~~

~~لا عموم كونه طعاما بل لخصوصية ذلك الطعام فلذلك قد يقدم الانسان على~~
معصية لخصوصية تلك المعصية لا لنفس كونها معصية واما شرب الخمر
من احد الدنس دون الاخر فنقول انا لا نمكن التوبة عن بعض الذنوب دون
البعض لانها متماثلة في حق الشهوة وفي حق الغرض لسخط الله تعالى نعم
يجوز ان يتوب عن الخمر دون النبيذ والكثير منه دون القليل للتفاوت
في اقتضا السخط منها وفي زيادة القبح ونقصانه فاذن لا بد وان يكون
ما تاب عنه مخالفا لما بقي عليه اما في شدة المعصية واما في غلبة الشهوة
حتى يتصور التوبة عن البعض دون البعض   المسالة العشرون المختار
انا لا نكفر احدا من اهل القبلة الى اخرها   اعلم انا قبل الشروع في شرح
المسلة نذكر بحثا مهما وهو ان العلما اختلفوا في حقيقة الكفر فقيل انه
هو الجحد بالله وربما فسروا الجحد بالجهل بالله وهذا الحد باطل طردا وعكسا
اما الطرد فلان اصحابنا اختلفوا في كثير من الصفات ولا يخفى ان الحق
في كل مسلة منها واحد والمخالف له يكون جاهلا بصفات الله فيلزمنا
تكفير اصحابنا واما العكس فهو ان انكار نبوته عليه السلام وانكار كون القران
معجزا وانكار ما علم من ديننا بالضرورة كل ذلك كفر وكذلك قتل الرسول
والاستخفاف به والاستخفاف بالقران ولبس الغيار وشد الزنار عند
الاختيار كل ذلك كفر بالاجماع مع ان شيا منها ليس جهلا بالله والحق في تعريفه
ما ذكره الشيخ حجة الاسلام رحمه الله وهو انه عبارة عن تكذيب الرسول
في شي مما جاء به ونعني بالتكذيب اما نفس التكذيب او ما علم من الدين
بالضرورة دلالته على التكذيب اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في انا هل
نكفر احدا من اهل القبلة عند مخالفته الحق ام لا فقال الشيخ الاشعري
رحمه الله في بعض كتبه اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا
ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام

165

يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر الاصحاب ومن الاصحاب من كفر المخالفين
وقد احتج المصنف رحمه الله على عدم جواز تكفيرهم بالنص والمعقول
اما النص فهو الخبر المذكور في الكتاب وهو صريح في الكتاب واما
ما ذكره من المعقول فتقريره هو ان نقول المسايل التي اختلف اهل
القبلة فيها مثل ان الله تعالى عالم بذاته او بالعلم وانه متحيز ام لا وانه مرئي
ام لا وان العبد موجد لافعال نفسه ام لا لا يخلو اما ان تكون معرفة الحق في تلك
المسايل شرطا في صحة الدين او لم تكن فالاول باطل اذ لو كان شرطا
لكان من الواجب على المصطفى صلى الله عليه وسلم ان يطالبهم بهذه المسايل
ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها فلما لم يطالبهم بهذه الاشيا بل ما جرى
حديث شي من هذه المسايل في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا في زمان
الصحابة والتابعين علمنا انه لا يتوقف صحة الاسلام على معرفة هذه
الاصول واذا كان كذلك لم يكن الخطا في هذه المسايل قادحا في حقيقة
الاسلام وذلك يقتضي الامتناع من تكفير مخالف الحق من اهل القبلة فان قيل
لا نسلم انه صلى الله عليه وسلم ما كان يطالبهم بمعرفة الحق في هذه المسايل لانا نعلم
بالضرورة انه كان يكلفهم معرفة ما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله
صلى الله عليه وسلم ثم انهما يدلان على هذه المسايل ليتمسك كل واحد منهم
بهما في صحة مذهبه سلمنا انه صلى الله عليه وسلم ما كان يباحثهم في مثل
ذلك لكن هذا الدليل على عدم توقف صحة الدين عليه الا ترى انه ما كان
يباحثهم في حدوث العالم واثبات القادر وبيان كونه عالما بكل
المعلومات ودلالة المعجز على الصدق مع ان الاسلام لا يصح الا بمعرفة
الاصول والجواب عن الاول هو انا نعلم بالضرورة انه صلى الله عليه وسلم
[illegible] الاعرابي واقر بالشهادتين فانه صلى الله عليه وسلم كان يحكم باسلامه ولو كان

معرفة هذه المسايل شرطا في صحة الايمان لكان من الواجب ان لا يحكم باسلامه
الا بعد ان يرشده الى الحق في هذه المسايل وعن الثاني هو ان الفرق بين الامرين
ظاهر وهو ان ادلة تلك الاصول ظاهرة جلية لكل احد فان من دخل
بستانا فراى الانهار جارية بعد ان لم تكن ثم راى عنقود عنب اسودت
جميع حباته الا حبة واحدة مع ان نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع حبات
ذلك العنقود على السوية فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار
واما دلالة الفعل المحكم على العلم فقد عرفت انه ضروري وكذا دلالة المعجز
على الصدق فثبت ان اصول الاسلام ظاهرة جلية ثم ان دلايلها على الاستقصا
مذكورة في كتاب الله تعالى خالعا عما توهم معارضا لها واما المسايل
التي اختلف اهل القبلة فيها فهي التي ليست في غاية الظهور مثل تلك الاصول
فلو كانت معرفتها شرطا في الاسلام لارشد المصطفى عليه السلام اليها ولما لم يرشد
اليها دل ذلك على عدم الاشتراط واعلم ان من الاصحاب الذين يكفرون
اهل القبلة عند مخالفة الحق من كفر المعتزلة والمشبهة والخوارج في بعض
المسايل اما تكفيرهم المعتزلة فمن وجوه احدها انكار الصفات
بناء على ان منكر الصفة منكر للذات الموصوفة بصفات الكمال التي هي
حقيقة الاله ومنها انكارهم كون الله موجدا لافعال العباد فانهم زعموا
ان الله غير قادر على مقدور العبد والعبد غير قادر على مقدوره وهذا اصرح
مذهب الثنوية والمجوس في اثبات شريك لله لا يقدر الله على مقدوره فهو
لا يقدر على مقدور الله ومنها تكفيرهم بخلق القران فانه صحت الرواية
عن المصطفى عليه السلام انه قال من قال القران مخلوق فهو كافر ومنها
تكفيرهم المشبهة فمن وجوه احدها ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر
وثانيها ان عابد الصنم انما نكفره لانه عابد لغير الله والمجسم عابد لغير الله

فيكون كافرا ولهذا قال امير المومنين علي بن طالب رضي الله عنه لمن حلف
بسبع قدد وبرسالته عن كلمعرضه لصحب الكفارة لانك حلفت بغير الله
وثانيها ان الله تعالى قال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم
فدلت الاية على كفر من قال في غير الله انه الله تعالى ومن قال في جسم انه الله
تعالى فقد قال في غير الله تعالى انه الله تعالى فيجب تكفيره واما تكفيرهم
الروافض والخوارج فمن وجوه انهم كفروا سادات المسلمين ومن كفر مسلما فهو
كافر لقوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما ولانهم كفروا
اقواما اثنى الرسول عليه السلام عليهم ولنختم الكلام في هذا الباب بذكر التقسيم
الجامع لاصناف المسلمين والكفار واعلم ان الانسان اما ان يكون
الانسان معترفا بنبوة المصطفى عليه السلام او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون معترفا
بنبي من النبوات وهم اليهود والنصارى وغيرهم واما ان لا يعترفوا بذلك
وهم اما ان يكونوا مثبتين للفاعل المختار وهم البراهمة واما ان لا يثبتونه
وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم فهولاء فرق منكري نبوة سيد العالمين صلى الله
عليه السلام ثم انكارهم لنبوته اما ان يكون عنادا او لا يكون فالاول اجمعت
الامة على انهم يكونون مخلدا واما الذين لم يعاندوا بل نظروا واجتهدوا
واتوا امنتهى مقدورهم في البحث فلم يعرفوا صحة نبوته فالجاحظ زعم انهم
معذورين وبه قال العنبري واما اصحابنا فقد ذهبوا الى انهم غير معذورين
وكفروهم فهذا هو القول في منكري نبوته صلى الله عليه السلام واما المعترفون
بنبوته صلى الله عليه السلام فلا يخلو اما ان يكونوا مخطئين في بعض المسايل او مصيبين
اما الاول فقد دللنا على ان المخطئين من اهل القبلة ليسوا من الكفار فيكون
خطاهم في ذلك يجري مجرى فعل ساير الكباير في انه تعالى يرجى منه ان يعفو عنهم
او يعاقب عليه لا يخلد عقوبتهم واما المصيبون في الاعتقاد فاما ان يكون
اعتقادهم عن دليل او عن تقليد فان كان الاول فهم ناجون بالاتفاق

ولئن كان الثاني فالمتكلمون اختلفوا فيه والصحيح عندنا انهم من اهل
النجاة و الا يلزم تكفير اكثر الصحابه والتابعين بل اكثرهم ما كانوا عالمين
بتلك الادله ولانه عليه السلام كان يحكم باسلام كل من يقبل دينه من غير ان يبحث
معه في ادلة الاسلام وذلك يدل على صحة ما قلناه والله اعلم بالصواب

الباب العاشر في الامامه وفيه مسايل الاولى في نصب
الامام الى اخرها

اعلم ان الامامه رياسة في الدين والدنيا عامة
لشخص من الاشخاص وانما قلنا عامة احترازا عن الرئيس والقاضي وغيرهما
وانما قلنا لشخص من الاشخاص احترازا من كل الامة اذا عزلوا الامام عند
فسقه فان كل الامه ليس شخصا واحدا اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس
اختلفوا في وجوب نصب الامام فذهب جمهور الامه الى ان نصب الامام
واجب في كل وقت ومنهم من قال بعدم وجوب نصبه اما القايلون
بوجوب نصبه فقد اختلفوا ايضا فمنهم من قال انه يجب نصبه على العباد
ومنهم من قال انه يجب نصبه على الله اما الفريق الاول وهم الذين قالوا
يجب على العباد نصبه فقد اختلفوا ايضا فمنهم من قال طريق وجوبه
الشرع ومنهم من قال طريق وجوبه العقل والشرع معا اما الذين قالوا طريق
وجوبه الشرع لا غير فهم اهل السنه واكثر المعتزله والزيديه واما الذين
قالوا طريق وجوبه العقل والسمع معا فهم الجاحظ والكعبي وابو الحسين البصري
واتباعه واما الفريق الثاني وهم الذين قالوا يجب على الله نصب الامام
فهم على طوايف الطايفه الاولى الملاحدة والاسماعيلية قالوا لا سبيل الى
معرفة الله تعالى الا بتعليم الامام فيجب على الله ان لا يخلي الزمان من الامام المعصوم
ليرشدهم الى معرفة الله تعالى الطايفه الثانيه الشيعه قالوا يجب على الله
نصب الامام ليكون مرشد الخلق بكل ما لا يستقل الخلق بمعرفته سواء كان ذلك
معرفة الله تعالى او غيرها من المطالب قالوا ومن جملة ذلك احوال الاغذيه

والادويه والحرف والصناعات الطايفه الثالثه الاثنا عشريه الذين
قالوا لا حاجه في معرفة الله تعالى اليه بل قالوا الحاجه اليه ليكون لطفا
في اداء الواجبات العقليه وفي الاجتناب عن القبايح العقليه وليكون ايضا
حافظا للدين عن الزيادة والنقصان فهذا تفصيل مذاهب القايلين بوجوب
نصبه في كل وقت واما القايلون بعدم وجوب نصبه في كل وقت فقد
اختلفوا ايضا على مذاهب فمنهم من قال لا يجب نصبه عند ظهور العدل
والانصاف لانه لا حاجه اليه في هذا الوقت لكن يجب نصبه عند ظهور
الفتن والخصومات واستيلاء الظلم وهو قول الاصم ومنهم من عكس الامر فقال
عند ظهور الظلم لا يجب نصبه لانهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فيصير
نصبه سببا لزيادة الفتنه اما عند ظهور العدل فيجب نصبه لاظهار
شعار الشرايع وهذا قول هشام الفوطي ومنهم من قال انه لا يجب نصب
الامام في شي من الاحوال وهو قول الخوارج اذا عرفت تفصيل المذاهب
فاعلم ان المعتمد في وجوب نصبه شرعا على الامة وعمان الاول ما ذكره
في الكتاب وتقديره هو ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يمكن اندفاعه
الا بنصبه ويلزم من ذلك وجوب نصبه على الامة بيان المقدمة الاولى
هو انا نعلم بالضرورة ان البلد اذا كان فيه رئيس قاهر سايس مهيب يامرهم بالاعمال
الحسنه ويمنعهم عن الاعمال القبيحه كان حال هذا البلد في القرب من الصلاح
والانتظام والبعد من الفتنه والتشويش اتم واكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا
الرئيس والعلم بذلك ضروري بعد استقراء العادات بيان المقدمة الثانيه
وهي انه متى كان نصبه يتضمن دفع انواع من المضار لا يندفع الا بنصبه وجب
ان يكون نصبه واجبا على الامة وذلك لان دفع الضرر عن النفس واجب
بالاجماع وثبت ان نصبه يوجب اندفاع المضار عن النفس والمال فوجب
ان يكون نصبه واجبا فان قالوا الى اخره لما قرر الدليل على وجوب

نصب الامامة شرع في السؤال عليه وتقرير السؤال هو ان يقال هب
ان نصب الرئيس او الامام يقتضي اندفاع بعض المفاسد على ما قررتم لكن نصبه
قد يفضي الى انواع من المفاسد من استنكاف القوم من متابعته ومن استيلاء الظلم
على طاعة الرئيس للوثوب للفتن وغير ذلك وعلى هذا التقدير يزداد الشر فيقال
الجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب وتقريره هو ان يقال
لا شك بان الاحتمال الذي ذكرتموه قائم الا انه نادر وقوعه والذي يغلب وجوبه
هو اندفاع انواع كثيرة من الضرر بسببه والغالب راجح على النادر فعند وقوع
التعارض العبرة بالغالب الكثير فيلزم القول بوجوب نصبه سعيا في اندفاع الضرر
الغالب ولا يلتفت الى المفاسد النادرة التي قد تحصل بسببه فان ترك الخير
الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير والثاني وهو قريب من الاول هو انا لو قابلنا المفاسد
الحاصلة من عدم الرئيس المطاع مع المفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد
الحاصلة من عدمه اكثر من المفاسد الحاصلة من وجوده فلا بد من نصبه الوجه
الثاني في بيان وجوب نصب الامام على الامامية هو ان نقول اجمعت الامة
على انه لا يتولى اقامة الحدود الا الامام او من يتولى ذلك باذنه والله تعالى
امر باقامة الحدود مثل قوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا لم يكن اقامة الحدود الا بواسطة
الامام كان الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب الا به وكان
مقدورا للمكلف كان واجبا المسألة الثالثة احتج الشريف المرتضى الى آخره
اعلم ان الشريف المرتضى من جملة الاثني عشرية الذين اوجبوا نصب الامام على الله
تعالى عقلا فذكر المصنف رحمه الله انا اورد الدليل المذكور اولا في وجوب نصبه
على الله وتمام تقريره في هذا المقام هو ان يقال انا نعلم بالضرورة بعد استقراء
العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر كان حالهم الى الانتظام اقرب مما اذا لم يكن
لهم هذا الرئيس فانه يمنعهم عن القبائح ويرغبهم في الطاعات وهذا يدل

ان الامام لطف فيكون واجبا على الله تعالى لان اللطف واجب عليه اما لكونه لازاحة
لعذر المكلف او لان من اتخذ ضيافة لشخص وعلم انه لا يحضرها الا ان يذهب
اليه بنفسه فان كان صادقا فلا بد وان يذهب بنفسه فكذا هنا لانه تعالى
لما اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم انه لا يقدم
العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب له اماما وجب ان يكون لارادته مستلزمة
لنصب الامام والا لامتنع كونه مريدا لتلك الطاعات فهذا تمام تقرير الدليل
الذي احتج به الشريف المرتضى في بيان وجوب نصب الامام والا لامتنع كونه مريدا
لتلك الطاعات فهذا تمام تقرير دليل الذي احتج به الشريف المرتضى في بيان
وجوب نصب الامام على الله تعالى والجواب منه من وجهين احدهما
ان اللطف الذي قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر سائس يرجى ثوابه
ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الذي لا يرى
منه في الدنيا اثر ولا خبر فلا نسلم ان نصبه لطف البتة وثانيهما وهو المذكور
في الكتاب هو ان الشيء لا يكون لطفا واجبا على الله الا اذا كان خاليا عن جميع
جهات المفسدة وانتم وان بينتم ان في نصب الامام مصالح لا تحصل الا بوجوده
لكن لم يمتنع ايضا ان يحصل من وجوده جهات من المفسدة واذا كان كذلك
لا يكون نصبه لطفا واجبا على الله تعالى فان قيل هذا السؤال وارد عليكم
في ايجاب نصبه على الخلق لانه اذا كان مجرد تجويز اشتمال الشيء على المفسدة يمنع
من كونه لطفا واجبا فلا يمكنكم اثبات ايجاب نصبه على الخلق لقيام هذا
الاحتمال هنالك قلنا الفرق ظاهر وذلك لانا لما اوجبنا نصب الامام على
انفسنا كفى في ذلك الايجاب الظن الغالب باشتمال نصب الامام على المصلحة
والظن في حقنا قائم مقام العلم في كونه سببا لوجوب الفعل علينا الا ترى
ان الجالس تحت الجدار المائل اذا غلب على ظنه سقوطه عليه فانه يجب عليه الانتقال
من ذلك الموضع ولما كان كذلك لا جرم كفى الظن الغالب في كونه سببا للوجوب

نصبه اما انتم فانما توجبون نصبه على الله تعالى لطفا فما لم تذكروا برهانا قاطعا
على خلو نصب الامام عن جميع جهات القبح والمفاسد لا يمكنكم اثبات ذلك الايجاب
في حقه وانتم فعلتم ذلك والظن في حقه لا يقوم مقام العلم فاين احد البابين
من الاخر المسله الثالثه قالت الاثنا عشريه وجوب العصمة شرط لصحة
الامامة الى اخرها اعلم انه لم يشترط احد العصمه في الامامه الا الملاحده
وقوم من الاماميه وهم الاثنا عشريه وقد احتج اصحابنا على عدم اشتراط العصمه
في الامامه بوجهين احدهما ما ذكر في الكتاب وتقريره هو انا سنقيم
الدلاله على امامة ابي بكر رضي الله عنه واجمعت الامه على انه ما كان واجب
العصمة لانه ما كان معصوما وحينئذ يلزم من مجموع هذين العلمين ان العصمة
ليست شرطا في صحة الامامه الوجه الثاني هو ان الامامة عبارة عن
مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه على غيره شرعا والثاني عدمي وهو
عدم نفوذ حكم شخص اخر عليه شرعا فلو توقفت الامامة على العصمه لكان ذلك اما
للوصف الاول او للثاني او لمجموعهما والاقسام الثلثه باطله لان الامير والقاضي
اللذين بالمشرق حال كون الامام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم احد غير الامام والامام
غير نافذ الحكم عليه في هذه الحاله لان ذلك يستدعي علم الامام بالغيب وقدرته
على الاختراع والانواع في ايجاده فثبت ان الامير في هذه الحاله لا ينفذ عليه حكم غيره
وهو نافذ الحكم على غيره فقد تحقق فيه كل واحد من الوصفين مع ان العصمة غير معتبرة
فيه فبطل اشتراط العصمة في الامامه احتج المخالف الى اخره لما قرر حجة اصحابنا
في عدم اشتراط العصمة في الامامه اشار الى تقرير ما احتج به الخصم وهو من وجوه الاول
ما ذكر في الكتاب وتقريره هو ان نقول لما كان الخطا جائزا على الناس
وجب ان يكون لهم حاكم يمنعهم عن الخطا فاذن جهة الحاجه الى الامام هو جواز الخطا
وتقريره هو انا متى علمنا جواز الخطا على الرعيه علمنا حاجتهم الى الامام ومتى
لم نعلم جواز الخطا عليهم لم نعلم الحاجه اليه فوجب ان يكون جواز الخطا علة الحاجه

الى الامام فلو ثبت جواز الخطا على الامام لحصلت فيه علة الحاجه الى الامام فيلزم
افتقاره الى امام اخر ولزم التسلسل وهذا كما نقول في الممكن فان الممكن
انما يحتاج الى المؤثر لامكانه فلو كان ذلك المؤثر ممكنا ايضا لزم افتقاره الى مؤثر
اخر ولزم التسلسل الثاني قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولوا الامر منكم امر بطاعة اولي الامر وكل من امر الله بطاعته وجب
ان يكون محقا فاذن يجب ان يكون اولوا الامر محقين ولا معنى للمعصوم
الا ذلك الثالث الامام لا بد وان يكون نافذ الحكم على غيره بالتوليه والعزل
والحل والعقد ولا ينفذ عليه حكم غيره فوجب عصمته كالرسول عليه والجواب
عن الاول ان هذا الوجه يتوقف على حجتكم على وجوب الامامه على الله
تعالى على ما احتج به الشريف المرتضى وقد بينا ضعف تلك الحجة وعن
الثاني ان ما ذكرتم منقوض بوجوب طاعة العبد للسيد وبوجوب
طاعة الزوجة للزوج وطاعة الابن للابوين مع انه لا يلزم عصمتهم
فكذلك هنا وعن الثالث انا لا نسلم انه لا ينفذ حكم احد عليه بل للرعية
ان يعزلوه اذا اقدم على المحظور المسله الرابعة اجمعت الامة
على انه يجوز اثبات الامام بالنص الى اخرها اعلم بان الامه
اتفقوا على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحه للامامه واتفقوا على
انه لا مقتضي لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والاختيار والدعوة
وهي ان يباين الظلمه من هو اهل للامامة وينهى عن المنكر ويدعو الى
اتباعه واتفقوا على كون النص من الرسول او من الامام طريقا الى
امامة المنصوص عليه واختلفوا في الطريقين الاخيرين فاتفقت
الامامية على ابطالهما واتفق اهل السنة والمعتزلة والخوارج وبعض
الزيديه على ان الاختيار طريق الى ثبوتها وذهبت طايفة من الزيديه
الى ان الدعوة طريق الى الامامه وبه قال الجبائي والمعتمد

في المسئله ما ذكره في الكتاب وتقريره هو انا سنقيم الدلاله على صحة
امامه ابي بكر رضي الله عنه والسبب للامامه اما النص الصريح او البيعه
والقول بكون السبب لامامته هو النص باطل اذ لو كان النص موجودا لكان
توقيفه للامر على البيعه خطا عظيما قادحا في امامته وذلك باطل فتعين
ان يكون السبب لامامته مجرد البيعه فتكون البيعه صحيحه وهو المطلوب
واحتج المخالف الى اخره لما قرر حجتنا اشار الى حجة الخصم وهي من وجهين
احدهما ما ذكره في الكتاب وتقريره هو ان الامام يجب ان يكون معصوما
على ما دللنا عليه ويلزم من ذلك ان يكون الاختيار باطلا لوجهين اما
اولا فلان كل من قال باشتراط العصمه قال ببطلان الاختيار
فالقول بثبوت العصمه مع جواز الاختيار خرق للاجماع واما
ثانيا فلان الامام نايب الله ونايب رسوله ونيابة الغير لا تحصل الا
باذن ذلك الغير فوجب ان لا يثبت الامامه الا بنص الله ونص رسوله
الثاني لو ان اهل البيعه للامام يتمكنوا من نصب القاضي والمحتسب
فاولى بان لا يتمكنوا من نصب الامام الاعظم والجواب عن الاول
من وجهين احدهما ما اشار اليه في الكتاب وبيانه هو انا قد بينا
فساد المقدمة الاولى من دليلكم حيث بينا ان العصمه ليست شرطا
في الامامة الثاني سلمنا اشتراط العصمه لكن ليس من الممتنع بان
ينص الله تعالى على رجال ثم يفوض اختيار عقد البيعه الينا وعن
الثاني انه لا استبعاد في ذلك باذن الله تعالى في تولية الامام ولا باذن
في تولية القضا وايضا فالحكم جائز عند بعض الايمه المسلة
الخامسة قالت الاثنا عشريه ان النبي عليه السلام نص على امامه
علي رضي الله عنه الى اخرها اعلم انه ذهب جمهور اصحابنا والمعتزله
والخوارج والمرجية الى ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على امام بعده وقال

الباقون قد نص على امام ثم اختلفوا في المنصوص عليه فمنهم من قال انه عليه السلام
نص على امامة الصديق رضي الله عنه ومنهم من قال انه نص على امامه علي كرم الله
وجهه واما الذاهبون الى امامة العباس فانهم لم يذكروا فيه نصا
ثم القايلون بالنص على امامة الصديق الاكبر رضي الله عنه اختلفوا
فقال الحسن البصري ذكر نصا خفيا وهو تقديم المصطفى عليه السلام اياه في الصلوة
وذهب بعض علما الحديث الى نص جلي في ذلك وهو ما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر واما القايلون بالنص
على امامه علي فاتفقوا على ثبوت النص الخفي فيه وهو الذي لا يعلم المراد منه
بالضروره واما النص الجلي فلم يثبته الزيديه واثبته الامامية وهو قوله
عليه السلام سلموا على علي بامرة المومنين وقوله عليه السلام مشيرا اليه واخذا بيده هذا
خليفتي بعد موتي فاسمعوا له واطيعوا لنا في ابطال النص الجلي ثلثه
اوجه ذكرها المصنف في الكتاب اما الاول فتقريره ان نقول لو نص
المصطفى صلى الله عليه على امامة علي نصا جليا لعرف ذلك البعض الموافق والمخالف
واللازم منتف فالملزوم مثله بيان الملازمه هو انه عليه السلام لو نص على امامته
نصا جليا وجب اشتهاره لان تنصيص الرسول على امامة شخص معين امر
عظيم فوجب اشتهاره ولو وجب اشتهاره لوجب وصوله الى الخاص والعام
والموافق والمخالف لانه لو جاز جحوده واشتهاره مع انه لا يصل خبره الى كل
احد لجاز ان يقال القران قد عورض ولم يصل خبره الينا وانه نسخ صوم
رمضان ولم يصل خبره الينا وهذا يفضي الى تشويش الشريعه بالكليه
ولا يخفى بطلانه فعلم بان هذه الملازمه ثابته واما ان اللازم منتف
فظاهر فيجب انتفا الملزوم الثاني لو حصل هذا النص الى اخره
هذا هو الوجه الثاني الذي لا يقبل التاويل لو حصل واما ان يقال

انه صلى الله عليه وسلم قد اوصله الى اهل التواتر او ما اوصله ولا سبيل الى شيء من القسمين
فلا سبيل الى وجود هذا النص اما انه لا سبيل الى القسم الاول فذلك
لان النبي صلى الله عليه وسلم لو كان قد اوصله الى اهل لوجب اشاعته ولو وصل الى جمهور
الامة غاية ما في الباب ان يقال ان كل من كان طالبا للامامة فانه ينكر هذا
النص الا انهم لاكانوا قليلين واما غير هولاء فقد كانت لهم كثرة عظيمة
فلا يمكنهم انكار هذا النص فانهم كانوا محبين للمصطفى صلى الله عليه وسلم ويعظمونه
ويعتقدون ان مخالفته توجب العذاب الشديد فلو ان النبي عليه السلام اوصل هذا
النص الجلي الى الصحابة الذين كانوا في غاية الشغف في نصرة الدين كيف كان
يتصور منهم اخفا ما نص النبي عليه السلام على اظهاره والقا النفس بسبب ذلك
الاخفا في العذاب من غير مقصود يرجع اليهم بل كان الواجب عليهم اظهاره
واشتهاره كيف وقد حصل هناك اسباب توجب نصرة علي رضي الله عنه وهي
الامور الثلثة المذكورة في الكتاب وهي غنية عن الشرح فمع تلك الاسباب
المقتضية لنصرة علي لو كان مثل ذلك النص موجودا كيف كان يمكن لهم الاعراض
عن نصرته ولما لم يوجد شيء من ذلك علم انتفا هذا النص واما انه لا سبيل دليل
الى القسم الثاني وذلك هو ان يقال انه عليه السلام ما اوصل هذا النص الى اهل التواتر
ثم من وجهين اما اولا فلان اخبار الاحاد ليست بحجة على ما ثبت في علم الاصول
لا سيما الخبر الواحد الذي يدل على وجوب شيء من العمل فان عندكم لا حجة فيه واما
ثانيا فلان مثل هذا النص الذي به صلاح الامة واندفاع المفاسد والفتن
والتشويشات عنهم لوجب التبليغ الى اهل التواتر فلو قلنا بانه عليه السلام ما اوصله
اليهم كان ذلك تقصيرا منه وخيانة في التبليغ وذلك على الرسول المعصوم محال
الثالث ان عليا رضي الله عنه ذكر الى اخره   تقريره هو ان يقال لو كان
هذا النص موجودا لذكره علي ولنقل منه انه ذكره اذ ذكره بمثل هذا النص
الجلي الذي لا يقبل التاويل اولى من ذكره للنصوص الخفية مثل خبر المولى

والمنزلة لكنه لم ينقل منه انه ذكر نصا جليا في باب امامته في شيء من خطبه
ومناشداته وكلماته وذلك يدل على عدم وجوده   احتجوا الى اخره
لما فرغ من اقامة الدلالة على انتفا النص الجلي شرع في شبهة الخصم وتقريرها
هو ان يقال ان النبي عليه السلام نص نصا جليا لا يقبل التاويل على امامة علي رضي الله
عنه فيجب القول بكونه اماما بعد الرسول عليه السلام اما انه نص على امامته فذلك
معلوم بالخبر المتواتر فان المخبرين عن هذا النص بلغوا الى حد التواتر فان الشيعة
مع تفرقهم في البلاد وكثرتهم اخبروا عن وجود هذا النص وقد كان المخبرون
في جميع الاعصار بلغوا الى حد التواتر اذ لو فرضنا ان بعض الطبقات الماضية كانوا
اقل من عدد التواتر لوجب ان يشتهر ذلك ولوصل الينا ولما لم يصل ذلك الينا
علمنا ان المخبرين عن هذا الخبر في جميع الطبقات كانوا في حد الكثرة فثبت
بما ذكرنا حصول التواتر في نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امامة علي وخبر التواتر
مفيد للعلم فوجب القول بامامته   والجواب لا نسلم ان الرواة في جميع الاعصار
بالغين الى حد الكثرة المعتبرة في التواتر قوله لو كان بعض الطبقات اقل
من عدد التواتر لوجب ان يشتهر ذلك قلنا لا نسلم انه كان يجب اشتهار ذلك
لكن لم قلتم بان ذلك غير مشتهر بل المشهور عند اهل العلم ان واضع هذا المذهب
اعني ادعا النص الجلي هو ابن الروندي وابو عيسى الوراق وامثالهما من الرجال
المشهورين بالكذب ثم ان هولاء الروافض لشدة تعصبهم لتقرير مذهبهم وترويج
باطلهم قبلوا تلك الاكاذيب ورووها الاسلاف للاخلاف   المسئلة السادسة
الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه الى اخره
لما بين المصنف رحمه الله انتفا النص الصريح على امامة علي بن ابي طالب رضي الله
عنه اراد ان يبين ان الامام الحق بعد المصطفى صلى الله عليه وسلم هو الصديق الاكبر
رضي الله عنه والاصحاب قد احتجوا على اثبات هذا المطلوب بالكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فايات منها قوله تعالى قل للمخلفين

من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الاية وجه التمسك بهذا النص هو ان يقال الداعي
لهؤلاء الاعراب لا يخلو اما ان يكون هو المصطفى عليه السلام واما ان يكون احد الخلفا
الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم واما ان يكون الداعي علي
رضي الله عنه والداعي من جا بعد علي والقسم الاول والثالث والرابع ممتنع
فتعين الثاني وهو المطلوب اما انتفا القسم الاول فلان هذا الداعي
لو كان هو الرسول عليه السلام لزم التناقض وذلك لانه سبحانه وتعالى قال ما قبل
هذه الاية على المنع من متابعته وهو قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا
الاية وقوله قل لن تتبعونا يدل على المنع من متابعة الرسول عليه السلام فلو كان
الداعي لهؤلاء الاعراب المذكورين في الاية الى الاسلام والى متابعته هو
الرسول عليه السلام لزم التناقض بين مفهومي الايتين وهو محال واما بيان
انتفا القسم الثالث وهو ان يقال الداعي هو علي كرم الله وجهه فلانه
تعالى وصف هذه الدعوة بقوله تقاتلونهم او يسلمون وهذا صريح في ان
المقصود من هذه المقاتلة تحصيل الاسلام لكنه لم يتفق لعلي رضي الله عنه
بعد رسول الله عليه السلام حرب بسبب الاسلام بل انما كانت محارباته لاجل
طلب الامامة وايضا فلان القوم الذين حاربوا معه كانوا مسلمين
فيستحيل ان يقال محاربته معهم انما كان بعد علي من الخلفا فذلك باطل
بالاتفاق اما عندنا فلان كل من كان طالبا للامامة غير هؤلاء الخلفا الراشدين
كانوا على الخطا واما عند الشيعة فعلى الكفر لمخالفتهم النص الجلي وعلى
التقديرين لا يجوز ان يقال انهم هم المرادون من الاية ضرورة انه لا يليق
بالمخطي والكافر قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية ولما بطلت
هذه الاقسام لم يبق الا القسم الثاني وهو ان يكون المراد من الداعي المذكور

في الاية احد الخلفا الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ثم انه تعالى اوجب
طاعتهم بقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فيكون الاية دالة اما
على وجوب طاعة هؤلاء الثلثة او على وجوب طاعة احد هؤلاء الثلثة وعلى
التقديرين يلزم القول بوجوب الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق فظهر دلالة
ذلك النص على امامة هؤلاء الثلثة الحجة الثانية من القرآن قوله تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الاية الى اخرها هذا هو الوجه الثاني
من الكتاب في بيان ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام هو الصديق رضي الله
عنه وتقريره هو ان يقال المراد من الموعودين في الاية بالاستخلاف
في الارض اما ان يكون هم الصحابة او غيرهم لا جائز ان يكون المراد منهم غير الصحابة
لان هذا الخطاب خطاب مشافهة مع الحاضرين في زمان المصطفى
صلى الله عليه وسلم فتعين ان يكون المراد من هؤلاء الموعودين طائفة من الصحابة
لان قوله الذين امنوا صيغة جمع فيتناول الثلثة فما فوقها ثم نقول
المراد من تلك الطائفة اما ابو بكر وعمر وعثمان او المراد منها علي والحسن
والحسين او المراد غير تلك الطائفتين والقسم الثاني والثالث باطل
فيتعين الاول وهو المطلوب وانما قلنا القسم الثاني باطل وذلك لانه تعالى
وعد الموعودين بالاستخلاف بالتمكين وبكونهم متمكنين غير خائفين حيث قال
وليمكنن لهم دينهم الاية واما القسم الموعودين لا بد وان يكونوا متمكنين
غير خائفين لكن هؤلاء الثلثة وهم علي والحسن والحسين ما كانوا متمكنين عند الروافض
من اظهار دينهم بل كانوا ابدا في الخوف والتقية فوجب ان لا يكون هؤلاء الثلثة
موعودين بالوعد المذكور في الاية واما القسم الثالث وهو ان يقال
المراد من تلك الاية غير هاتين الطائفتين فهذا محال لانه تعالى قد وعد المذكورين
في الاية بالخلافة ولم يوجد غير خلافة تينك الطائفتين فلا يصح ان يكون المراد

من الامه غير هاتين الطائفتين ولمن سوى هاتين الطائفتين عندنا
على الخطا في طلب الامامه وعند الشيعه على الكفر فكيف يليق بهم هذا
الوعد فلما بطل القسم الثاني والثالث تعين الاول وهو المطلوب

الحجه الثالثه قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يوتى يتزكى الى اخرها
اعلم ان المفسرين اطبقوا على ان هذه الايه نزلت في حق الصديق رضي الله عنه
والشيعه قالوا انها نزلت في حق علي رضي الله عنه فنقول الدليل على ان هذه
الايه نزلت في حق الصديق رضي الله عنه هو ان المراد من الاتقى المذكور في الايه
ما هو افضل الخلق لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم هو الافضل
فدل على ان كل من كان اتقى وجب ان يكون افضل الخلق فوجب ان يكون الاتقى
المذكور هنا هو الذي يكون افضل الخلق اذا عرفت هذا فنقول لا بد وان
يكون المراد منه الصديق الاكبر لان الامه مجمعه على ان افضل الخلق بعد المصطفى
صلى الله عليه وسلم اما الصديق واما علي رضي الله عنهما ولا يمكن حمل الايه على علي فتعين
حملها على ابي بكر رضي الله عنهما وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يمكن حمل النص
على علي وذلك لان عليا كان في تربيه المصطفى عليه السلام لانه اخذه من عمه ابي طالب
وكان يطعمه ويسقيه ويربيه فكان المصطفى عليه السلام منعما عليه بكل نوع
من الانعام التي تجزى اما الصديق فلم يكن للمصطفى عليه السلام في حقه نعمه دنيويه
تجزى بل ابو بكر كان ينفق على المصطفى عليه السلام بل كان للرسول عليه السلام نعمه الهدايه
والارشاد الى الدين الا ان هذا لا يجزى لقوله تعالى ما اسالكم عليه من اجر والاجر
المذكور هنا ليس مطلق النعمه بل النعمه التي تجزى فعلمنا ان هذه الايه لا تصلح
لعلي رضي الله عنه واذا كان المراد منها من كان افضل الخلق وثبت ان ذلك
الافضل من الامه اما الصديق او علي رضي الله عنهما وثبت ان الايه غير صالحه
لعلي رضي الله عنه تعين حملها على ابي بكر ثم انه تعالى وصفه بقوله ولسوف يرضى
وذلك يدل على انه تعالى يرضى عنه في الحال وفي الاستقبال ايضا لان كلمه سوف

مختصه بالاستقبال وبذلك يندفع قول من يقول لعله تعالى كان
راضيا عنه في تلك الحاله ثم زال عنه الرضى وقت اشتغاله بالخلافه لانه
تعالى بين بقاء ذلك الرضى في المستقبل فثبت بما ذكرناه ان الصديق كان
افضل الخلق وان الله تعالى كان راضيا عنه في الحال والاستقبال فلو كان
مبطلا في الامامه لما حصل له هاتان الصفتان فوجب القطع بصحه امامته
واعلم انه ذكر القاضي ابو بكر الباقلاني في بعض كتبه ان المفسرين اجمعوا
على ان هذه الايه وردت في حق الصديق رضي الله عنه واجمعوا ايضا
ان قوله تعالى انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا انا نخاف من ربنا
يوما عبوسا قمطريرا انزلت في حق علي رضي الله عنه ثم قال دلت الايتان
على ان كل واحد منهما انما فعل ما فعل لوجه الله الا ان ايه علي رضي الله عنه دلت
على انه انما فعل ما فعل لوجه الله وللخوف من يوم القيمه واما ايه الصديق
رضي الله عنه فانما دلت على انه انما فعل ما فعل لمحض وجه الله من غير ان
يشوبه الطمع فيما يرجع الى رهبه عن عقاب او رغبه في ثواب فكان مقام
الصديق رضي الله عنه اعلى واكمل من مقام علي رضي الله عنه ومما يستدل
به على اثبات خلافته هو ان يقال لو كانت خلافته باطله لما كان ممدوحا
معظما عند الله وانه ممدوح معظم عند الله لقوله تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان الايه ولا شك انه كان من السابقين
واما الاخبار فلكثرة احتجنا الى اخر لما فرغ من اقامه الدلاله على صحه
امامته من حيث الكتاب شرع في اقامه الدلاله على ذلك من حيث السنه
وهي من وجوه احدها قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما والتمسك به هو انه صلى الله عليه وسلم امر بالاقتداء بهما في كل الاحكام
والفتاوى بدليل صحه الاستثناء عن قوله اقتدوا فانه يصح ان يقال اقتدوا في كل شيء
الا في الامر الفلاني والاستثناء يدل على التناول فثبت ان النص دل على وجوب

الاقتدا بهما او على حوض ذلك لكن من جمله ما امرنا به كونهما امامين فيلزم اما وجوب
الاقتدا بهما في هذه الفتوى او جوازه وعلى التقديرين يلزم القول بصحة خلافتهما
وثانيهما قوله عليه الخلافة بعدي الى اخره هذا هو الخبر الثاني في اثبات هذا
المطلوب وجه التمسك به هو ان يقال انه تعالى وصف القايمين بهذا الامر في
مدة ثلثين سنه بالصفة الداله على المدح والتعظيم ووصف من جا بعد ذلك بالوصف
الدال على انهم ارباب الدنيا لا ارباب الدين وذلك نص على صحة خلافة الخلفا
الاربعة فان قيل كل واحد من هذين الخبرين من باب الاحاد قلنا الامامه
عندنا من فروع الدين فلا يمتنع اثباتها بالخبر الواحد وثالثها قوله عليه في حق
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما سيدا كهول اهل الجنة الى اخره هذا الخبر صريح
في الباب اذ لو كانا ظالمين في طلب الامامة لما كان ذلك التشريف لايقا بهما
واما الاجماع فمن وجوه الى اخره لما فرغ من بيان الدلاله على اثبات هذا
المطلوب من حيث الكتاب والخبر شرع في اثباته من حيث الاجماع وهو من
وجوه اما الاول فتقريره هو ان يقال اجمع المسلمون على ان الامام بعد رسول الله
صلى الله عليه اما ابو بكر واما علي واما العباس رضي الله عنهم ثم وجدنا عليا والعباس
رضي الله عنهما غير منازعين له في الامامة فترك النزاع اما ان يكون اضطراريا
واختياريا والاول باطل لان اسباب القدرة كانت مجتمعة على ما اشار اليه
في الكتاب واما الثاني وهو انهما انما تركا المنازعة اختيارا لا اضطرارا فنقول
تركهما لتلك المنازعة بالاختيار اما ان يكون خطا او صوابا فان خطا والخطا
في ذلك بالاتفاق بيننا وبين خصومنا كبيرة بل الخصوم يجعلونه كفرا وصاحب
الكبيرة لا تصلح للامامة فوجب ان لا يكونا صالحين للامامة ومتى لم يصلحا
لها تعين ابو بكر لها والا لخرج الحق عن اجماع الامه وانه غير جائز وان كان صوابا
فمعلوم ان ترك المنازعة اختيارا مع ابي بكر انما يكون صوابا لو كان ابو بكر مصيبا
في ادعا الامامة وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم انعقاد الاجماع على ان الامام

الحق بعد المصطفى صلى الله عليه احد هؤلاء الثلثه فان الانصار نازعوا في ذلك
سلمناه لكن لم قلتم ان الاجماع حجه سلمنا انه حجه لكن لم لا يجوز ان يقال
ان انقيادهما له كان عن الخوف والتقيه والجواب قوله الانصار نازعوا
فيه قلنا نعم لكن ان تقع ذلك النزاع عند بيعة سعد بن عباده ونحن انما نتمسك
بهذا الاجماع قوله لا نسلم ان الاجماع حجه قلنا الخصم ساعدنا على ذلك
لاشتماله الاجماع على قول الامام المعصوم قوله ترك المنازعة انما كان
للتقيه والخوف قلنا هذا في غاية البعد لان عليا رضي الله عنه كان
في ذلك الوقت في غاية الشجاعة والقدرة على العسكر والجنود والشوكة
والصديق في ذلك الوقت كان في غاية الضعف والشيخوخة وقد كان كثيرا
من اكابر الصحابه موافقا لعلي في طلب الامامه ففي مثل تلك الحالة لا يتصور
الخوف والتقيه الثاني لو كانت الامامة حقا لعلي الى اخره
هذا هو الوجه الثاني من الاجماع وتقريره ان يقال الامام الحق
بعد رسول الله صلى الله عليه احد هؤلاء الثلثه ولا يجوز ان يكون الامامه حقا
لعلي بن ابي طالب ولا للعباس رضي الله عنهما فتعين ان يكون للصديق رضي الله
عنه وانما قلنا بانه لا يجوز ان يكون الامامة حقا لعلي لانها لو كانت حقا
لعلي ثم ان اكثر الصحابه صرفوها عنه وبالغوا في ذلك وعقدوا البيعه
على الصديق لزم ان يكون هذه الامة شر الامم حيث انهم صرفوا الحق عن المستحق
واثبتوه لغير المستحق لكن هذا اللزوم منتف لقوله تعالى كنتم خير امه
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر الايه وهكذا نبطل
كون الامامه حقا للعباس فان قالوا قوله تعالى كنتم خير امه صيغه
الماضي وذلك يقتضي ان هذه الامه كانوا ابتدا خير الامم لكنهم ما بقوا على صفة الخير
به وعلى هذا التقدير لا يلزم ما قلنا هذا الا انا نقول لفظ كان في اللغه
قد تكون بمعنى كان التامه وقد تكون بمعنى كان الناقصه اذا عرفت هذا فنقول

تعذر حمل قوله تعالى كنتم على كان التامة فيتعين في حمله على كان الناقصة
وانما قلنا بانه تعذر حمله على كان الناقصة وذلك لان قوله تعالى تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر يدل على بقائهم على تلك الصفة وهي صفة الخيرية
لان من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر يكون موصوفا بالخيرية فلو كان قوله
كنتم تقتضي انهم كانوا على صفة الخيرية ثم انهم ما بقوا بعد على تلك الصفة يلزم
ان يكون هذه الاية الواحدة اولها مقتضيا لعدم بقائهم على صفة الخيرية واخرها
مقتضيا لبقائهم على صفة الخيرية وذلك محال ولما امتنع حمل قوله تعالى
كنتم خير امة على كان التامة تعين حمله على كان الناقصة فصار المعنى كنتم
في علم الله وفي تقديره او في اللوح المحفوظ خير امة وعلى هذا التقدير
يلزم بقاؤهم على صفة الخيرية لان كل ما علم الله تعالى وقدره كان خلاف علمه وتقديره
مستحيل الوقوع الثالث تمسك بالاحاديث الصحيحة الى اخره هذا هو الوجه الثالث
للاجماعي في اثبات صحة امامة ابي بكر وتحقيقه هو ان نقول ثبت في الكتب الصحيحة
في الاحاديث مثل صحيح البخاري وغيره ان المصطفى عليه السلام استخلف الصديق رضي الله عنه
على الصلوة زمان مرضه وما عزله عن ذلك فوجب ان يبقى بعد موته خليفة له في الصلوة
واذا ثبت خلافته في الصلوة ثبت خلافته في غيرها من الامور لانه
لا قائل بالفصل واعلم ان هذا الوجه هو الذي تمسك به امير المومنين علي
رضي الله عنه في اثبات امامته حيث طلب الصديق الاقالة فقال
لا نقيلك ولا نستقيلك انت الذي اختارك رسول الله صلى الله عليه السلام لامر
ديننا فكيف لا نختارك لامر دنيانا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
انما وليكم الله الى اخره لما فرغ من اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد المصطفى
هو الصديق شرع في ذكر شبهة الخصم ليجيب عنها وهي من وجوه شبهة
الاول التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون قالوا هذه الاية دلت على امامة شخص

معين ويلزم من ذلك ان يكون ذلك الشخص هو علي رضي الله عنه بيان المقدمة
الاولى هو ان لفظ الولي يطلق على معنيين احدهما المحب والناصر لقوله تعالى والمومنون
بعضهم اولياء بعض والثاني المتصرف لقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها ويجب ان لا يكون حقيقة في معنى اخر لان الاشتراك كلما كان اقل كان اولى
اذا عرفت هذا فنقول الولي المذكور في الاية ليس بمعنى الناصر لان الولي المذكور
فيها غير عام بين كل المومنين لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر واما
الولاية بمعنى النصرة فهي عامة لقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم
اولياء بعض ويلزم من ذلك ان الولاية ههنا ليست بمعنى النصرة واذا ثبت
انها ليست بمعنى النصرة وجب ان يكون بمعنى التصرف فصار معنى
الاية انما المتصرف فيكم ايها المومنون هو الله تعالى ورسوله عليه السلام والمومنون
الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في كل الامة هو الامام فثبت ان هذه
الاية دالة على امامة شخص معين واذا ثبت هذا وجب ان يكون ذلك
الشخص هو علي لوجهين اما اولا فلاتفاق اهل التفسير على ان المراد بقوله تعالى
والمومنون الذين يقيمون الصلوة الاية هو علي بن ابي طالب فلما دل قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والمومنون الموصوفون بكذا وكذا على امامة من
كان مرادا بقوله تعالى والمومنون الذين يقيمون الصلوة وثبت ان المراد
بذلك هو علي ثبت دلالة هذه الاية على امامته واما ثانيا فلان الامة
في هذه الاية على قولين منهم من قال انها لا تدل على امامة احد اصلا
ومن قال انها تدل على امامة علي فلما ثبت دلالتها على اصل الامامة
وجب دلالتها على امامته اذ لو دلت على امامة غيره لكان ذلك قولا
ثالثا خارقا للاجماع والجواب عن هذه الشبهة هو ان
نقول ما ذكرتم وان دل على ان الولاية المذكورة في الاية بمعنى التصرف
لكن هنا ما يأباه وينافيه من وجهين اما اولا فلان ذلك يقتضي

حصول الامامة لعلي في زمان حيوة المصطفى وانه محال واما ثانيا فلان
قوله تعالى الذين امنوا والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون مشعر
على سبعد الفاظه صيغ الجمع وحملها على شخص واحد خلاف الاصل
الحجة الثانية انه عليه السلم قال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت
مولاه فعلي مولاه هذا هو الشبهة الثانية للخصم وتمام هذا الحديث قوله عليه السلم
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله واعلم
ان الاستدلال بهذا الخبر مبني على مقامين احدهما تصحيح الحديث والثاني
دلالتها على الامامة اما المقام الاول فلان الامة اتفقت على صحة هذا
الحديث فيكون صحيحا وانما قلنا ذلك لان الشيعة يثبتون به امامته
وسائر الناس يثبتون به فضيلته واذا قبلته الامة باسرها وجب صحته واما المقام
الثاني وهو دلالته على الامامة فهو مبني على امور ثلثة احدها ان لفظ المولى محتمل
للاولى في الجملة وثانيها انها متعينة له هنا وثالثها انه يلزم من ذلك القول
بامامته اما الاول فلقوله تعالى مأويكم النار هي موليكم قال ابو عبيدة
معناه اولى بكم وايضا فلا خلاف بين المفسرين في ان قوله تعالى ولكل جعلنا
موالي ان المراد به من كان املك بالمراد واخص به واما بيان الثاني وهو
ان المراد بالمولى في هذا الحديث الاولى فنقول ان من عطف كلاما
محتملا الامور على كلام وهو صريح في واحد مما يحتمله المعطوف فانه لا بد وان
يريد بالمعطوف المعنى الذي يلزم التصريح به والا لكان لغوا غير مبين فان
الانسان لو قال لجماعة وله عدة عبيد زيد وبكر وعمرو الستم تعرفون عبدي
زيدا اشهدكم ان عبدي حر فانه يفهم منه انه اراد عبده زيدا فكذلك هنا لما قدم
ذكر الاولى ثم اردفه بذكر المولى المحتمل للاولى وجب ان يكون المراد هو الاولى
واما بيان الثالث وهو انه لما كان المراد من لفظ المولى من الخبر الاولى كان ذلك
دليلا على امامة علي رضي الله عنه فبيانه من وجهين اما اولا فلانا ندعي ان الاولى

لا يفيد الا معنى الاولى بالتصرف ونفاذ الامر الا تراهم يقولون السلطان اولى
باقامة الحدود من رعيته وولد الميت اولى بالميراث من اقاربه والزوج
اولى بامراته والمولى اولى بعبده ومرادهم في جميع ما ذكرناه ولا خلاف ان قوله
تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم ان المراد به اولى بتدبيرهم والقيام بامورهم
واذا ثبت ان المراد بالاولى انه اولى بالتصرف فيهم ثبت كونه اماما لانا لا نعني
بالامام الا الشخص الذي هو اولى الناس بتدبير الخلق والتصرف فيهم واما
ثانيا وهو المشار اليه في الكتاب انا بعد المساعدة على ان لفظة الاولى غير
متعينة للاولى بالتصرف والتدبير نثبت ان المراد بالاولى هنا هو الاولى
بالتصرف وبيانه هو انه اذا وجب حمل قوله عليه السلم فعلي مولاه على الاولى
لما ذكرناه وجب ان يحمل الاولى على الاولى بالتصرف في الامر والنهي لان
قوله عليه السلم الست اولى بكم من انفسكم معناه اولى بالتصرف فيكم بالامر والنهي
فيجب ان يكون قوله عليه السلم فعلي مولاه انه اولى بهم من انفسهم بالتصرف فيهم
والجواب عن هذه الشبهة هو ان ما ذكرتموه خبر واحد فلا يفيد القطع
قوله الامة اتفقت على صحته لان منهم من تمسك به في اثبات فضيلته
ومنهم من تمسك به في اثبات امامته قلنا تدعي ان كل الامة قبلوه قبول
القطع او قبول الظن الاول ممنوع والثاني مسلم لكن ذلك لا ينفعكم في مطلوبكم
سلمنا صحة الخبر لكن لا نسلم ان لفظ المولى يحتمل الاولى الا ترى انه لا يجوز اقامة
كل واحدة من اللفظتين مقام الاخرى فيقال هذا اولى من ذلك
ولا يقال هذا مولى من ذلك ويقال هذا مولى فلان ولا يقال هذا
اولى فلان واما التمسك بقوله تعالى مأويكم النار هي موليكم فنقول
الحقيقة غير مرادة من النص والا لزم ان يكون الكفار في الجنة حقا الا ان النار
احق اولى بهم وانه باطل وعن الحسن البصري هي مولكم اي انتم توليتموها
...تم اعمالها فعلى هذا لفظة المولى غير محتملة للاولى سلمنا ذلك لكن

لم قلتم بانه تعين في هذا الحديث حمله عليه فوليه من عطف كلاما محتملا
لاشيا على كلام هو صريح في واحد مما احتمله المعطوف فانه يريد المعطوف المعنى
الذي قدمه قلنا هذا ممنوع واما ما ذكره من المثال فلا نسلم انه يفهم منه
حرية زيد بدليل انه لو اشهد اقواما على ذلك لم يشهدون بالابعاد بقولوا له اي
عبيدك تريد ثم وان سلمنا في هذا المثال ان يكون المراد من المحتمل المعطوف
المصرح السابق فلم قلتم بانه يجب ان يكون في الحديث كذلك سلمنا ان اول
هذا الحديث يدل على ما ذكرتم لكن اخره مما ينافيه وذلك لان قوله عليه السلام اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله يقتضي ان يكون
المراد من المولى الناصر وعلى هذا التقدير يمتنع حمل المولى على الاولى ثم نقول
حمل لفظ المولى على الناصر اولى من حمله على المتصرف بمعنى الامامه والا لزم كونه
اماما حال حيوة محمد صلى الله عليه وسلم نافذ الحكم في الامه وذلك باطل اجماعا
الحجه الثالثه قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الى اخرها اعلم
ان تتمه الحديث قوله الا انه لا نبي بعدي والاستدلال به هو ان هذا الحديث
يقتضي ان ثبت لعلي رضي الله عنه جميع المنازل التي كانت ثابته لهرون
من موسى ومن المنازل الثابته لهرون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته
لو عاش فوجب ان ثبت ذلك لعلي اما بيان الاول فلان الحديث لو لم يفد
جميع المنازل لما جاز استثنا منزله النبوة لان الشي الواحد لا يمكن ان يستثنى
منه شي الا ترى انه لا يحسن ان يقول القايل ضربت غلامي زيدا الا عمرا واما
بيان الثاني وهو ان من المنازل التي كانت لهرون استحقاقه القيام مقامه
بعد وفاته فمن وجهين اما اولا فلانه كان خليفه لموسى عليه السلام لقوله تعالى
اخلفني في قومي واما ثانيا فهو انا لا ندعي خلافه هرون عليه السلام لموسى بل نقول
ان هرون كان شريكا لموسى في الرساله ولا شك انه لو بقي بعد وفاته لقام
مقامه في كونه مفترض الطاعه وذلك القدر كان في المقصود لانه كما دل

الحديث على ان حال علي كحال هرون في جميع المنازل وكان من منازل هرون
استحقاقه للقيام مقامه في وجوب الطاعه وجب ان يكون علي ايضا كذلك
ولا معنى للامامه الا ذلك والجواب لا نسلم دلالة الحديث على العموم واما
استثنا النبوة فنقول استثناوها يفيد اخراجها من الكلام ولم يتناول
ما عدا النبوة لا بنفي ولا باثبات فكيف يدل على ثبوته ودخوله في الخطاب
ثم نقول لا نسلم ان من منازل هرون كونه قايما مقام موسى لو عاش بعد
وفاته قوله انه كان خليفه له حال حيوته فوجب بقا تلك الخلافه بعد
موته كما قال واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين قلنا ان سلمنا ان موسى استخلفه
لكن في كل الازمنه او في بعضها الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان قوله تعالى
اخلفني امر وهو لا يفيد التكرار ولا سيما عند الامامية ولو لم يكن الخلافه
ثابته في كل الازمنه لا يلزم بقاوها بعد وفاته فهذه عيون شبهة الشيعه
وقد عرفتها وعرفت الجواب المفصل عنها واما الجواب الاجمالي
الموعى اليه في الكتاب عنها وتقريره هو ان نقول دل الدليل
على ان الامام الحق بعد المصطفى صلى الله عليه وسلم هو الصديق رضي الله عنه وكذلك
دل الدليل على ان الامام بعده هو علي رضي الله عنه فنقول لا بد من التوفيق
بين الدليلين صونا الدليل عن المخالفه وطريق التوفيق هو ان يحمل احد
الدليلين على تعظيم حال احد الامامين دون خلافته فنقول حمل ما ذكرتموه
من الدليل على تعظيم حال علي كرم الله وجهه دون امامته اولى من حمل
ما ذكرناه على تعظيم حال الصديق رضي الله عنه دون امامته لوجوه احدها
انا لو حملنا ما ذكرناه على امامه الصديق وحملنا ما ذكرتموه على مجرد تعظيم
حال علي وقلنا بعدم خلافته بعد الرسول عليه السلام يلزم صون اكابر الصحابه
عن الفسق فان الايمه الثلثه تولوا الخلافه قبل خلافه علي فلا يلزم كونهم
ظالمين فيها حينئذ ولان كثيرا من الصحابه اعانوهم على طلب الخلافه

ورضوا بخلافتهم ومنعوها من علي فلا يلزم ايضا نسبتهم الى الفسق والرضا بالظلم والاعانة للباطل اليهم اما لو حملنا ما ذكرناه على تعظيم حال الصديق رضي الله عنه كانت حقا له يلزم وقوع اكثر الصحابة رضي الله عنهم في الفسق والرضا بالباطل وثانيها انا لو حملنا ما ذكرتموه على خلافة علي وحملنا ما ذكرناه على مجرد تعظيم الصديق وقلنا بعدم خلافته لزم خلاف النقل المتواتر ضرورة ان الاخبار متواترة على امامة الصديق اما لو حملنا ما ذكرناه على خلافة الصديق وحملنا ما ذكرتم على مجرد تعظيم علي لم يلزم منه مخالفة التواتر ولا يمكنه للخصم ان يقول مثل ذلك لان ما ورد في خلافة علي ليس بمتواتر وثالثها ان النصوص الكثيرة دلت على تعظيم شان المهاجرين والانصار فلو حملنا ما ذكرتموه على خلافة علي وحملنا ما ذكرنا على مجرد تعظيم الصديق يلزم ان يكون الائمة الثلثة غاصبين في الامامة وذلك خلاف النصوص الدالة على تعظيم المهاجرين والانصار بخلاف ما اذا حملنا ما ذكرتموه على مجرد تعظيم علي وحملنا ما ذكرناه على امامة الصديق فانه لا يلزم منه خلاف تلك النصوص وكان هذا اولى

المسئلة السابعة افضل الناس بعد الرسول صلى الله عليه ابو بكر رضي الله عنه الى اخرها

اعلم ان مذهب اصحابنا وقدماء المعتزلة ان افضل الخلق بعد الرسول عليه هو الصديق رضي الله عنه وذهبت الشيعة وكثير من متاخري المعتزلة الى ان الافضل هو علي رضي الله عنه وقد احتجوا على ذلك بامور الاول ما ذكرناه في الكتاب وتقريره هو ان عليا كان اكثر جهادا من الصديق فوجب ان يكون افضل منه اما الاول فلا يلتبس الحال فيه على من طالع كتاب السير واما ان كل من كان اكثر جهادا كان افضل من غيره فلقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما الثاني ان عليا كان اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكا وكان

المصطفى صلى الله عليه شديد الحرص على تعليمه وكان من حال طفوليته ملازما لحضرته واما الصديق فانه ما اتصل بحضرته الا زمان كبره وذلك يدل على ان عليا كان اعلم منه والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ويؤكد ما ذكرناه قوله عليه اقضاكم علي الثالث التمسك بخبر الطير وهو قوله عليه اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير وانه تعالى قد اتى بعلي فاكل معه الطير وكل من كان احب عنده كان اكثر ثوابا فيكون افضل من غيره والمحبة من الله تعالى عبارة عن كثرة الثواب والجواب عن الاول ما ذكر في الكتاب وتقريره هو ان الجهاد اقسام منها جهاد مع النفس ومنها جهاد مع العدو بالحجة والجواب عن الشبهة ومنها جهاد مع الكفار بالسيف والسنان اما الجهاد مع النفس فلا نسلم ان عليا كان اقوى فيه من ابي بكر واما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله تعالى فكان اجراء ابي بكر فيه اتم فانه لما اسلم ابو بكر اشتغل في تلك الايام بالدعوة الى الله تعالى فدعى الى الله عثمن وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وابو عبيدة الجراح وغيرهم رضي الله عنهم وجاء بهم الى حضرة النبوة وحصل بسبب ذلك قوة في الاسلام واما علي فحين اسلم لم يصر اسلامه غيره وكان الاول اولى وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال ان عليا حصل العلوم الكثيرة بعد ابي بكر وذلك لانه عاش بعده مدة كثيرة فلم قلتم بانه كان في زمان ابي بكر اعلم منه وعن الثالث ان قوله صلى الله عليه اللهم ايتني باحب خلقك يحتمل ان يكون احب خلقه اليه في جميع الامور وان يكون احب خلقه اليه في شي معين بدليل انه يصح تقسيمه اليهما وما به الاشتراك غير مستلزم لما به الامتياز فاذن ذلك لا يدل على كونه احب اليه في كل الامور فلا يلزم منه الا ان يكون اكثر ثوابا من غيره في بعض الامور وذلك لا يقتضي التفضيل مطلقا

حجة القائلين بتفضيل ابي بكر رضي الله عنه الى اخرها   لما ذكر حجة الخصم واجاب عنها شرع في ذكر حجتنا على تفضيل الصديق على علي رضي الله عنهما وهي قوله عليه ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد

النبيين افضل من ابي بكر وهو صريح في الباب وتمسكوا به وايضا في تفضيله بقوله
تعالى وسيجنبها الاتقى الاية وقد تقدم تقرير هذه الاية المسئلة الثامنة
الناس ذكروا انواعا من المطاعن الى اخرها اعلم ان كثيرا ممن قدح في امامة الائمة الثلثة
طعنوا فيهم بامور ولا بد من ذكر تلك المطاعن مع الجواب عنها اما ما ذكروا
من الطعن في ابي بكر رضي الله عنه فمن وجوه الاول ثبت انه منع فاطمة رضي الله
عنها من الميراث وذلك ظلم لا يقال انه انما منعها من الميراث لانه سمع منه عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة لانا نقول هذا خبر واحد فلا يجوز
العمل به لكن مطلقا ام بشرط عدم التهمة الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلتم انه نفي
التهمة هنا لا بد له من دليل سلمنا ذلك لكن انما يجوز العمل بخبر الواحد اذا لم يكن مناقضا
لنص الكتاب وهذا الحديث مناقض لنص الكتاب لانه يقتضي ان لا يورث
من احد من الانبيا وهو خلاف قوله تعالى وورث سليمن داود وقال الله تعالى يرثني
ويرث من ال يعقوب الثاني انه قال ان لي شيطانا يعتريني وقال اقيلوني
فلست بخيركم فان كان صادقا في ان له شيطانا وفي انه ينبغي ان يقال وجب ان لا يكون
صالحا للامامة وان كان كاذبا في ذلك ثبت اقدامه على الكذب الثالث
انه ما كان عالما بالشريعة فانه قطع سارقا من يساره وكان يرجع في اكثر المسايل
الى غيره من الصحابة الرابع روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه واما مطاعن عمر رضي الله عنه فمن
وجوه الاول انه ما كان عالما بالقران انه قال عند موت المصطفى صلى الله عليه وسلم والله
لا تتركون هذا الفواحش تقطع ايدي رجال وارجلهم فلما نبهه ابو بكر بقوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون رجع عن ذلك القول الثاني انه هم ان يرجم حاملا فقال
له معاذ ان كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على حملها فامسك وقال لولا معاذ
لهلك عمر وهم برجم مجنونة فقال له علي القلم مرفوع عن المجنون فامسك وقال
لولا علي لهلك عمر الثالث انه كان يمنع من المغالاة في المهر في خطبته فنبهته امرأة

بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا الاية فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
واما مطاعن عثمن رضي الله عنه فمن وجوه الاول انه ولى على امور المسلمين من ظهر منه
الفسق والخيانة الثاني انه احرق المصاحف الثالث انه ضرب ابن مسعود
حتى مات وكذلك ضرب عمارا وغيره من اكابر الصحابة رضي الله عنهم وكان تيها في
في اقامة الحدود فالجواب عن تلك المطاعن من حيث الاجمال والتفصيل اما
الاجمال فمذكور في الكتاب وتقريره هو ان الدلايل الدالة على امامتهم قاطعة
وهذه الوجوه التي ذكرتموها في باب الطعن فهي غير قاطعة بل محتملة والمحتمل
لا يعارض القاطع واما التفصيل فنقول اما مطاعن ابي بكر فالجواب عن الوجه
الاول وهو انه انما منع فاطمة للحديث الذي سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله
خبر الواحد ليس بحجة قلنا بل هو حجة بدليل ان المصطفى عليه السلام كان يبعث رسله
الى القبايل لتعليم الاحكام وذلك يدل على ان خبر الواحد حجة قوله انه كان متهما
في ذلك قلنا لا نسلم فانه نقل عن جماعة من الصحابة انهم وافقوه على رواية ذلك
الخبر قوله انه مناقض لكلام الله تعالى وهو قوله تعالى وورث سليمان داود
وقوله تعالى يرثني ويرث من ال يعقوب قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك محمولا على
وراثة العلم وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال انما ذكر على سبيل التواضع وكسر
النفس كما قال سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى وعن
الثالث لا نسلم انه ما كان عالما باصول الشريعة فانه لم يقع في زمانه شيء من المسايل
الا وله فيه قول معتبر واما قطع السارق من يساره فلعل ذلك كان من خطا
الحداد ثم نسب اليه ذلك لما ان الحداد لا يقطع احدا الا بامر الامام او لعله كان ذلك
في المرة الثالثة وعن الرابع انه اراد بذلك القول كون البيعة بغتة وفجاة
ولم يكن مراده القدح في ابي بكر لانه علم علوه ودرجته واما مطاعنهم في
عمر فالجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم انه انما قال ذلك القول لعدم
علمه بالقران بل انما قال ذلك لتدبره في القران لانه تعالى قال هو الذي

ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقال تعالى ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم فهذه الخوالا تقتضي بقا النبي عليه الى ان
يحصل هذه الامور فنبهه ابو بكر وذلك لا يقدح في علمه وعن الثاني لعله
انما امر برجم المجنونة والحامل لما سمع من اقدامهما على الزنا من غير علمه بالحمل والجنون
وقوله لولا علي لهلك عمر معناه ما كان يناله من الحزن الشديد على ذلك الفعل
مع عدم التفحص عن امرهما وعن الثالث لعله كان نهى عن المغالاة في الصداق
نهي التحريم لكن نهي الاولوية اقتداء بالمصطفى صلى الله عليه وسلم فلما اوردت المجوز
الآية انقادت لها هضما للنفس واما مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه فالجواب
على الوجه الاول ان الامام لا يكون عالما بالغيب فاذا ظن فيهم جاز له توليتهم
وظهور الشر منهم لا يقدح في ذلك وعن الثاني هو انه لما جعل القران حرفا
واحدا هو عام التحريف احرق ساير المصاحف كيلا يسقط المتواتر منه على
الارض فينالها نوع استخفاف ذلك من اعظم المناقب وعن الثالث
هو انه كما نقل ذلك فقد نقل عن هولا المصريين انهم اقدموا على افعال
استوجبوا ذلك منه وبالجملة فهذه الاسامي حيث التعارض المسالة التاسعة
الذي يدل على امامة علي كرم الله وجهه الى اخرها لما بينت خلافة الايمة
الثلثة ثم ذكر شبه الشيعة واجاب عنها ثم اشار الى مطاعنهم واجاب بالجواب
الاجمالي عنها والتفصيل اراد ان يثبت امامة علي رضي الله عنه وطريق اثبات
امامته هو اجماع اهل الحل والعقد اما عند الشيعة فلان الامام الحق بعد
الايمة الثلثة المذكورين هو فثبت انعقاد الاجماع على صحة امامته
واما اعداوه ففريقان الى اخره لما قرر صحة خلافته بواسطة اجماع
اهل الحل والعقد ذكر ما قدح فيه اعداوه لتحصيل عزمه واعلم ان اعداء الطاعنين
فيه على فرقتين الاولى قوم معاوية رضي الله عنه وصنوه وهو الطعنوا
في امامته من حيث انه ترك اقامة القصاص على قتلة عثمان رضي الله عنه

مع القدرة عليه قالوا ترك اقامة القصاص على قتلة عثمان مع القدرة عليه
من اعظم القبايح القادحة في صحة امامته والجواب ان الحكم بايجاب
القصاص من المسايل الفروعية وكل مسلة فروعية فانه يختلف الحكم
فيها باختلاف الاجتهادات وبحسب الاحوال والاوقات واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال انه رضي الله عنه انما لم يقم القصاص على قتلة عثمن رضي الله عنه
لانه لم يوافق اجتهاده الى كونهم موصوفين بالصفات المعتبرة في تحقق وجوب
القصاص عليهم فلذلك ما اقدم على اقامة ذلك القصاص الفريق الثاني
من اعدايه الطاعنين في امامته هم الخوارج وهم طعنوا طعنا ركيكا قالوا انه
رضي بالتحكيم عند تولية الخلافة فلو كان محقا في الامامة لما رضي بالتحكيم لان
من كان متمكنا في شي بحيث لا يحتاج الى تمكين غيره في ذلك فالظاهر من حاله انه
لا يرضى بقول من يقول اني متمكن في الامر الفلاني فلذلك هنا لكنه قد رضي
بالتمكين والتحكيم فدل ذلك على انه ما كان محقا في الامامة او كان شاكا في
كونه محقا وعلى التقديرين فاقدامه على الامامة يكون فسقا والجواب
لا نسلم ان رضاه بالتحكيم يدل على احد ما ذكرتم من الامرين بل من الجايز ان يقال
انه انما رضي بالتحكيم لانه شاهد من القوم الاصرار على انه لا بد من التحكيم فرضي بالتحكيم
لا لاعتقاده في انه لا بد من التحكيم بل انما تطييبا لقلوبهم او خوفا من الفشل والفتن
فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل يعني من هذا الباب المسلة العاشرة
والمقصود منها ظاهر فلا حاجة فيها الى الشرح ولنختم الكتاب بمسايل
مهمة في باب الامامة لم يتعرض لها المصنف رحمه الله في الكتاب فمنها
ان الامامية اتفقوا على انه يجب ان يكون الامام عالما بكل الدين وجمهور
الامامية انكروا ذلك واعلم ان مرادهم من ذلك الشرط وجوب ان يكون
الامام عالما بجميع قواعد الشريعة وضوابطها وبكثير من الفروع الجزئية
لتلك القواعد ويكون بحيث لو وقعت واقعة جديدة لا يعلم حكمها فانه

يكون متمكنا من استنباط الحكم منها على الوجه الصحيح فذلك مذهبنا وهو الذي
نعني بقولنا ان الامام يجب ان يكون مجتهدا وان عنوا به ان الامام يجب ان
يكون عالما على التفصيل بجميع الحوادث الجزئية التي يمكن وقوعها فليس كذلك
عندنا والمعتمد في ابطاله هو ان الجزئيات التي يمكن وقوعها غير متناهية
مثل المسايل الجزئية الواقعة في كل باب من ابواب الفقه والعلم بما لا نهاية
له على التفصيل يستحيل حصوله للانسان وما كان مستحيلا لا يتصور ان يكون
شرطا في صحة الامامة وقد احتجت الامامية على صحة مذهبهم بان قالوا الامام
متولي الحكم في كل الدين بالاجماع وكل من كان كذلك وجب ان يكون عالما بكل
الدين الا ترى انه لا يحسن من الملك ان يفوض سياسة جنده ورعيته الى من يكون
جاهلا بذلك فلذلك هنا لا يحسن تفويض الامامة الا الى من يكون عالما بجميع احكام
الدين الجواب لا نسلم ان الامام متولي الحكم في الدين والاجماع ممنوع
لان القايلين بالاختيار ابدا يقولون الامام كغيره من اهل الاجتهاد في جواز
ان يشكل عليه الحكم في الحادثة ولا يودية اجتهاده الى الحكم فيها سلمنا الاجماع
لكن لم قلتم بانه يجب ان يكون عالما بكل الدين قوله لا يحسن من الملك ان يستوزر
من يكون جاهلا بامور الملك قلنا متى لا يحسن اذا لم يكن عالما بشي منها او اذا
كان عالما باصولها ومجتهدا في فروعها والاول لا نزاع فيه لانه لا يجوز عندنا
نصب الامام غير مجتهد والثاني ممنوع لان كل صناعة فانه يقع فيها جزئيات
غير متناهية فلو شرطنا في حسن الاستوزار كون الوزير عالما بكلها لزم قبح
الاستوزار لامتناع حصول العلم بما لا نهاية له ومنها معرفة الصفات
المعتبرة في الامامة وهي تسعة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه
حتى يكون متمكنا من ايراد الادلة وحل الشبه ومن الفتوى في الاحكام
الثانية ان يكون ذا راي وصيانة في تدبير الحرب والسلم الثالثة
ان يكون شجاعا لا يفر عن الحرب بسبب الجبن الرابعة ان يكون عدلا

ويندرج فيما ذكرناه كونه مسلما بطريق الاولى فهذه الصفات لا بد من تحققها
في الامام ويتوقف ثبوتها على اربع صفات اخر وهي الذكورة والحرية والبلوغ
والعقل فهذه الصفات الماسة معتبرة في الامامة بالاتفاق وهنا صفة تاسعة
وهي كونه قرشيا وهي عندنا وعند ابي علي وابي هاشم معتبرة وحكى الجاحظ عن جماعة
المعتزلة انهم لم يشترطوا ذلك وهو قول الخوارج دليلنا الاجماع والسنة اما
الاجماع فما ثبت بالتواتر ان الانصار لما طلبوا الامامة منعهم الصديق رضي الله عنه
لعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة واما السنة فقوله
عليه السلام الائمة من قريش وقوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره واحتج المخالف بقوله عليه السلام اطيعوا السلطان ولو امر عليكم عبد حبشي
اجدع وظاهر الحديث يقتضي نفي اعتبار الانساب والجواب هو ان كل امام سلطان
وليس كل سلطان اماما فلا يلزم من دلالة الحديث على كون العبد الحبشي سلطانا دلالته
على كونه اماما فهذه هي الصفات التسع المعتبرة في الائمة عندنا والامامية يعتبرون
العصمة في الامام وقد عرفت انها ليست بشرط والروافض يعتبرون فيه ان يكون
فاطميا وان يكون صاحب المعجزات وان يكون عالما بالغيوب وبجميع اللغات
وجميع الحرف والصناعات وطبايع الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر
والسموات والارض وان يكون قادرا على الاختراع وفساد ذلك معلوم بالضرورة
ومنها ان الناس اختلفوا في انه هل يصح امامة المفضول مع وجود الفاضل
ام لا فذهبت الامامية الى عدم جوازه واحتجوا عليه بان قالوا ان اهل العرف
يستقبحون ان يجعل للمفضول في الشي رياسة على من هو مثل ابي حنيفة رحمه الله
في الفقه والجواب انما يقبح جعل المبتدي في الفقه رئيسا على من هو
مثل ابي حنيفة في الفقه لان الرياسة في الفقه هي ان يكون الرئيس معلما للمرؤوس
ولما لم يكن للمبتدي تعليم المنتهي لا جرم يقبح جعله رئيسا في الفقه للمنتهي بخلاف
ساير الرياسات فانه يحسن فيها تولية المفضول على الفاضل لاغراض اخر

ولا امتناع فيه والمعتمد في جواز توليه المفضول على الفاضل سوانا اذا قدرنا
بلدة فيها ثلثه نفر احدهم غايه في النسك وثانيهم غاية في الفقه وثالثهم غاية في السياسة
وكل واحد منهم ناقص في الامرين اللذين لصاحبه فان وليّنا الاعلم او الانسك عظمت
المضرة لفقد المعرفه بالسياسة وان وليّنا السائس ولا يخفى لنزال امر يسئ في كل
احكام الدين على كل رعيته فحينئذ يكون الرئيس اقل فضلا من المرؤوس فيما هو رئيس
فيه من العلم والنسك فان قالوا نفوض السياسة الى السائس وامر الفتوى الى الفقيه
وامر الصلوة والعبادة الى الناسك قلنا اما اولا فهذا باطل بما اذا كان الناسك انقص
علما من الفقيه فانه تقدم الفقيه عليه واما ثانيا فلان المقرر في الشريعة ان الامير
مقدم على رعيته في الصلوة وسائر الطاعات وقد امّر المصطفى صلى الله عليه عمرو بن
عاص على جيش وابو بكر وعمر وكان هو المتقدم في الصلوة مع انهما اسبق في الاسلام
وافضل منه فهذا مجموع ما اردنا ايراده في هذا الشرح ولنختم الكلام فيه بالدعا
المروي عن المصطفى صلى الله عليه اللهم كلما انعمت علي نعمة قل عندها شكري
وكلما ابتليتني بلية قل عندها صبري فيا من قل شكري عند نعمائه فلم يحرمني
ويا من قل صبري عند بلائه فلم يخذلني ويا من رآني على المعاصي فلم يعاقبني ويا من
رآني على الخطايا فلم يفضحني صل على محمد وعلى آل محمد واغفر لي ذنبي واشفني
من مرضي انك على كل شيء قدير تم الشرح بحمد الله وحسن توفيقه يوم السالي

في غرة ذي القعدة سنة ثمان وستين وثمانية
كتبه العبد المذنب الراجي عفو ربه اللطيف
احمد بن الملكي الانقرى الخلاطي ليوم حامدا لله
تعالى ومصليا نبيه محمد واله